ALFREDO CRUZ PRADOS

FILOSOFÍA POLÍTICA

Iniciación FilosóficA

EUNSA

FILOSOFÍA POLÍTICA

ALFREDO CRUZ PRADOS

FILOSOFÍA POLÍTICA



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Febrero 2009

ISBN: 978-84-313-2613-5
Depósito legal: NA 305-2009

Tratamiento: PRETEXTO. Estafeta 60-62. Pamplona
Imprime: GRAPHYCEMS, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Introducción 9

I. LA SOCIABILIDAD NATURAL 15

II. LA NATURALEZA DE LA *POLIS* 23
a) El carácter constitutivo o no instrumental de la «*polis*» 24
b) El carácter arquitectónico de la «*polis*» 35
c) El carácter institucional de la vida política 38
d) El carácter espacial del «*ethos*» político 43

III. EL BIEN COMÚN 47
a) Totalitarismo e individualismo 54
b) El carácter de persona y la participación en lo común 60
c) Bien común y diversidad 67

IV. ÉTICA Y POLÍTICA 71
a) La acción política es acción moral 74
b) El carácter político de la perfección moral 77
c) Privatismo, emotivismo, hedonismo 82

V. HUMANISMO POLÍTICO 91

VI. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO 97
a) La religión en la «*polis*» 107
b) La economía en la «*polis*» 111

VII. LA LEY Y EL DERECHO 121
a) La ley informa y mueve 122

b) El derecho: participación en lo común 130
c) Dos concepciones del derecho natural 137

VIII. EL RÉGIMEN POLÍTICO 147
a) El poder político 147
b) La legitimidad del poder 154
c) La forma del ejercicio del poder 159

BIBLIOGRAFÍA 169

Introducción

La filosofía surge en el mundo griego, que era el mundo de la *polis*. La cultura griega era una cultura eminentemente política: la *polis* era el marco vital de esa cultura, su condición de posibilidad y su fuente de inspiración. Para el hombre griego, el ámbito político era el ámbito de lo propiamente humano, y la vida política –la forma de vida que tenía lugar dentro de la *polis*– era la vida verdaderamente humana. Era lógico, por tanto, que muy pronto la filosofía dirigiese su atención hacia la vida política, es decir, que se convirtiese en objeto de la reflexión filosófica el marco vital en el que la misma filosofía había surgido. Comprender al ser humano, entender su vivir y su actuar, era comprender la vida política, la realidad vital que la *polis* constituía. La filosofía de las cosas humanas era, esencialmente, filosofía política.

Como todo conocimiento humano, la filosofía política partía de la experiencia. Esta experiencia no era otra que la experiencia de la vida en la *polis*. Sobre esta experiencia la filosofía política reflexionaba buscando la comprensión profunda, la intelección de la realidad que asomaba en esa experiencia. Esto significa que la filosofía política no consistía en una mera prolongación de las conclusiones de otros saberes filosóficos –la metafísica, por ejemplo–, ni en una simple aplicación de estos saberes al «caso» de la vida política. Aunque contase, lógicamente, con los recursos conceptuales proporcionados por la filosofía fundamental, la filosofía política no era un mero desarrollo de la anterior, pues tenía su propio punto de partida en una experiencia específica –una experiencia que no es la simple experiencia del ser, de que las cosas son–, y en el análisis de esta experiencia era donde la filosofía política encontraba sus propios principios. La filosofía política no se deducía de la metafísica, ya que una experiencia nunca se deduce a partir de otra.

La filosofía política clásica era, pues, la reflexión racional sobre una forma de vida concreta y real, sobre un *ethos*, institución o molde vital, determinado y

peculiar, que constituía la experiencia fundamental que el hombre griego tenía de sí mismo, de lo humano. La filosofía política era la filosofía de la *polis*, de lo que tenía lugar en el seno de esta institución, de lo que caracterizaba el modo de vivir que se gestaba dentro de ella. El pensamiento político griego no prestó atención a otras formas de organización social, por muy extendidas que estuvieran en los demás pueblos y culturas, y por mucho que aventajaran a la *polis* en poder y riqueza. El hombre griego no solo no tenía experiencia de esas otras formas sociales, sino que, además, estaba convencido de que la vida política, la vida en la *polis*, era la forma de vida auténticamente humana.

En el mundo moderno, la filosofía política va dejando de ser la filosofía de la *polis*, la comprensión de un *ethos* o forma de vida, y se convierte poco a poco en el análisis de un fenómeno o factor social: el poder. Lo político ya no significa lo referente a un género de vida o comunidad, sino solo lo relativo a un instrumento potencialmente presente en cualquier actividad: el poder. Esta reducción de la filosofía política a simple ciencia sobre el poder es la consecuencia del modo de tratar la realidad social por parte del pensamiento moderno. La sociedad es considerada como una pluralidad de dimensiones o esferas de actividad autónomas, cada una de las cuales constituye la materia de una ciencia correspondiente, igualmente autónoma. La esfera política, distinguida de las demás, y excluyendo de ella el contenido de cualquier otra, queda reducida a ser la esfera del ejercicio del poder, y el estudio de este pasa a ser el cometido único de la filosofía política.

En esta visión, la sociedad deja de aparecer como un todo vital y orgánico, y se presenta más bien como un ensamblaje mecánico, cuyas piezas pueden ser contempladas y estudiadas aisladamente. En el mundo antiguo, el derecho, la ética, la economía, etc., constituían diversos aspectos de una misma experiencia y de un mismo vivir: la experiencia y la vida de la *polis*. Por esto, la comprensión racional de esas realidades solo podía consistir en una parte de la comprensión integral del *ethos* político. En cambio, en el mundo moderno, esas realidades son presentadas como fenómenos independientes, dotadas de una lógica propia y, por lo tanto, supuestamente comprensibles de manera aislada, es decir, sin necesidad de contemplarlas integradas en el conjunto del vivir político.

Este planteamiento ha llevado, lógicamente, a un considerable descuido de la reflexión política. La supuesta autosuficiencia racional de la ética, el derecho, la economía, etc., y la reducción de lo político al estrecho campo del poder, constituyen ciertamente, una invitación a desentenderse del saber político. Para no pocos, incluso, es más que cuestionable la posibilidad de que exista un saber político, de que lo político sea objeto de una reflexión racional. Se considera lo político como algo carente de racionalidad y verdad, como algo de lo que no cabe saber o ignorar, y la misma expresión «filosofía política» resulta más bien desconcertante y paradójica.

Para recuperar la conciencia del valor de lo político, y de la posibilidad y trascendencia de su conocimiento racional, es preciso desandar en buena medida

lo andado, y volver a entender que la realidad política no es un elemento más de la estructura y dinámica sociales, sino que es la misma realidad de la *polis*, la misma realidad de una forma social determinada, considerada como un todo. Comprender a fondo esta forma social, este género de vida colectiva no solo es posible, sino que es, además, necesario para llegar a comprender acabadamente las realidades humanas que se dan dentro de ella. De la verdad y racionalidad políticas dependerán la verdad y la racionalidad de las actividades, funciones y relaciones que formen parte de la vida política, ya que, aunque quepa una consideración abstracta y absoluta de estas realidades –analizándolas en sí mismas y aisladamente–, el sentido pleno de ellas solo se alcanza cuando se las considera en su condición verdaderamente práctica, es decir, en su condición de acción o praxis concreta que es parte y determinación de una praxis global: una forma de vida.

Ciertamente, la verdad política carece de la exactitud y certeza de la verdad matemática. Así ocurre con todo saber práctico, con todo conocimiento que versa sobre lo que es praxis, acción humana. La posibilidad de certeza y precisión de un saber es inversamente proporcional a la complejidad de su objeto. Lo genuinamente humano, el vivir y obrar del hombre es, posiblemente, lo más complejo que se presenta a nuestra razón, y la vida y la acción humanas son tanto más complejas cuanto más abarcante e integrador es su marco de referencia.

Pero esto no significa que no exista verdad sobre lo político, y sobre lo práctico en general. El conocimiento no deja de ser tal por carecer de la exactitud propia de un tipo particular de conocimiento. La verdad no deja de ser verdad por no ser una verdad apodíctica. Como ya advertía Aristóteles, lo razonable, lo conforme con la realidad es no buscar en todo saber el mismo grado de rigor. No admitir más verdad que la verdad científica o matemática es un reduccionismo completamente infundado, es una postura racionalista en lo epistemológico, que conduce a una postura sofística en lo político: a postular que la política no es campo de la razón, sino solo de la pura y gratuita voluntad.

Es un hecho que discutimos sobre asuntos políticos, que defendemos y rechazamos decisiones políticas; y esto lo hacemos intentando dar razones, argumentos, y esperando recibirlos de los demás: lo hacemos sin admitir que una medida política –propia o ajena– no tenga otra base que un puro voluntarismo. El debate político solo es posible, solo tiene sentido sobre la asunción de que cabe racionalidad en esta materia. Pero no es este el único supuesto de la discusión política. Cuando argumentamos sobre cuestiones políticas, lo hacemos a partir de una concepción implícita de lo político. No bastan las ideas sobre otras materias para guiar nuestro razonamiento político. Solo desde una determinada concepción de lo político es posible discriminar los argumentos políticos como válidos o inválidos, como correctos o incorrectos. Los argumentos que utilizamos, las razones que seleccionamos como válidas y probatorias suponen necesariamente un modo de estar entendiendo la realidad política.

Es preciso hacer explícita la concepción de lo político que se encuentra supuesta en nuestra argumentación, y proceder a analizarla racionalmente y a com-

probar su validez. Solo de esta manera podemos estar en condiciones de elaborar con solvencia nuestros razonamientos políticos. Esta tarea es la tarea de la filosofía política. Solo si es posible una reflexión crítica y racional sobre lo político, será también posible la existencia de argumentos políticos que no se apoyen meramente en una posición previa de la voluntad. Solo si es posible la filosofía política –y si la practicamos efectivamente– será posible superar la mera ideología.

Reflexionamos sobre lo político para comprender esta realidad, para entender acabadamente qué es la vida política, qué hacemos exactamente al compartir este género de vida, al participar de la actividad política. En esta comprensión, se nos hace patente la auténtica racionalidad política. A la luz de aquello en lo que consiste realmente nuestro vivir político, de aquello sobre lo que versan nuestras acciones y decisiones políticas, podemos discernir qué razones son auténticas razones políticas, es decir, qué tipo de razones afectan legítimamente a esa clase de acciones y decisiones.

Con frecuencia, el lenguaje que utilizamos para hablar de lo político nos oculta la realidad que pretendemos estar expresando. Los términos pueden ser engañosos e impedirnos reconocer lo que realmente está ocurriendo en la vida política, y lo que realmente estamos haciendo con nuestras acciones políticas. El lenguaje político nunca es neutral, pues es siempre deudor de una determinada concepción política, de la que emana como expresión característica. Atenernos acríticamente a un determinado lenguaje político equivale a depender de una concepción política de la que quizá no somos conscientes. Por el contrario, reflexionar sobre la realidad política comporta, necesariamente, llevar a cabo una crítica del lenguaje político. La filosofía política se ordena también a proporcionarnos términos que reflejen fielmente la realidad política y nos faciliten verdaderamente el acceso a ella. Disponer de estos términos es condición necesaria para la formulación de argumentos que de veras recojan aspectos reales de lo político. Un lenguaje político veraz es condición para que sea posible un diálogo político auténtico.

No es función de la filosofía política proporcionar soluciones concretas, indicar objetivos políticos determinados. La acción real y concreta, aquí y ahora, solo puede proceder de la prudencia. La reflexión filosófica sobre lo político se ordena a iluminar, a dar mayor fundamento y seguridad a nuestra tarea práctica, prudencial, de deliberar y tomar decisiones políticas en las circunstancias concretas de cada momento. La filosofía política es *filosofía*, es decir, teoría, y de la teoría nunca puede proceder la respuesta acabada a un problema práctico, la decisión. La filosofía política no puede suplantar a la prudencia política; solo puede –esa es su misión– favorecerla y potenciarla. Por esto, no tendría sentido que cultivásemos la primera con la intención de eximirnos del esfuerzo por adquirir la segunda. En el fondo, el saber político completo y actual, la competencia en el juicio político y en la acción política, solo reside en la prudencia política.

Por esta razón, cuando una teoría política se nos presenta como poseedora de la clave definitiva de lo que hay que hacer políticamente, cuando pretende pro-

porcionarnos la pauta inmediata de nuestra acción, podemos estar seguros de que no se trata de una auténtica teoría o filosofía política, sino de una ideología: un pensamiento que se origina desde el compromiso con un objetivo político particular y que no es sometido a crítica racional. Una «teoría» que marca directamente un objetivo concreto no es más que un pensamiento estratégico, que teoriza cómo alcanzar ese objetivo, previamente propuesto.

Capítulo I

La sociabilidad natural

El hombre es, por naturaleza, un ser social. La experiencia de que el ser humano tiende a la sociedad y necesita de esta para vivir humanamente es tan clara y permanente que no hace falta un gran esfuerzo especulativo para captar el carácter natural de la sociabilidad humana. Pocas veces ha sido negada esta idea a lo largo de la historia de la filosofía. Como afirma John Stuart Mill, «el estado social es a la vez tan natural, tan necesario y tan habitual para el hombre que, con excepción de algunas circunstancias poco comunes, o a causa del esfuerzo de una abstracción voluntaria, no puede el ser humano concebirse a sí mismo más que como miembro de un colectivo»[1]. Pensar al hombre al margen de la sociedad solo sería una abstracción forzada voluntariamente, una abstracción carente de todo fundamento en la misma realidad humana. Cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, el concepto que formamos de nosotros –de lo que somos y de quiénes somos– es siempre el concepto de un sujeto perteneciente a una comunidad, y esta condición social de lo concebido se mantiene cuando, desde el concepto de nosotros mismos, nos elevamos al concepto de ser humano, que es también, lógicamente, un concepto sobre nosotros mismos. El modo de entender al ser humano no puede ser formalmente distinto del modo de entenderse cada ser humano.

Que el hombre es social por naturaleza no significa solo que el ser humano, de suyo y por sí mismo, tiende a vivir con sus semejantes. Significa también, y más estrictamente, que el ser humano solo puede ser lo que es –humano– si vive en sociedad. Lo natural no es solo lo que un ser es y posee originariamente, y lo que procede espontáneamente de su patrimonio nativo. Lo natural es también lo que un ser es, lo que le es propio y característico, una vez alcanzado su pleno desarrollo, su constitución completa[2], aunque para esto haga falta la concurrencia de factores ex-

1. John Stuart Mill, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984, p. 83.
2. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1224 b 24-35; *Política*, 1252 b 34.

ternos. La naturaleza de un ser no es solo su principio intrínseco de generación y operación; es también la plenitud de esa generación, la constitución perfecta de dicho principio. Además de sentido eficiente, la naturaleza tiene sentido teleológico: es *telos*, fin al que se tiende, y no solo tendencia o causa de la tendencia.

La sociabilidad natural del ser humano significa, pues, que este solo alcanza su auténtica naturaleza en sociedad; que la misma naturaleza humana es de índole social, porque solo en sociedad llega verdaderamente a actualizarse. Solo en sociedad, el hombre puede llegar a ser realmente –en acto, en ejercicio, en la práctica– lo que constitutivamente puede y está llamado a ser.

La necesidad que el hombre tiene de la sociedad no debe interpretarse como una consecuencia de la imperfección o deficiencia del ser humano, sino, al contrario, como una expresión de su perfección y dignidad ontológicas. Como dice Santo Tomás, «cuanto más perfecto es un ser, tiene una aspiración más universal, que tiende a lo común»[3]. Por su perfección, por su racionalidad y su libertad, el hombre tiende a bienes comunes, y no solo a bienes individuales. Es decir, tiende a los bienes más perfectos, pues cuanto más perfecto es un bien, más comunicable es. Cuanto más perfecto es un ser, más capaz es de bienes comunes –de apetecerlos y poseerlos– y más común es su bien propio. El bien del hombre, el bien en el que este encuentra su plenitud y realización, es un bien común, que solo se realiza y se posee en comunidad.

Esto implica que afirmar que la sociedad es condición para la actualización de la naturaleza humana no significa que la sociedad sea solo condición material y externa para el desarrollo del hombre, a semejanza de lo que la tierra es para el crecimiento de la planta, o de lo que es el alimento para la conservación del cuerpo. Si la sociedad fuera mera condición material de la realización humana, esta seguiría siendo una realización o plenitud de índole puramente individual. Esto es lo que Aristóteles está rechazando cuando señala que el hombre, como ser social por naturaleza, no tiende a la sociedad por simple necesidad de auxilio mutuo[4], y que la *polis* no es sin más una alianza para la protección de cada uno y para facilitar los intercambios[5]. Aunque pueda surgir por las necesidades de la vida, la *polis* se ordena principalmente a la vida buena, a la excelencia humana o virtud[6].

Que la naturaleza humana se actualiza en sociedad significa que la sociedad es el ámbito específico de esta actualización, la ocasión y la forma de la constitución práctica de nuestra naturaleza. Practicar nuestra condición humana, ser humanos en la práctica, consiste en nuestro mismo vivir social, en nuestro mismo participar en la sociedad, participando así del bien común, de la clase de bien que nos correspon-

3. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, 3, 24. Desde una perspectiva teológica, Santo Tomás afirma que en estado de inocencia, antes del pecado original y del consecuente deterioro de la naturaleza humana, el hombre necesitaba sociedad y autoridad: *S. Th.* I, q 96, a 4.

4. Aristóteles, *Política*, 1278 b 19-22.

5. Aristóteles, *Política*, 1280 b.

6. Aristóteles, *Política*, 1291 a 15-20.

de por naturaleza, y que no es otra cosa que la misma perfección de la sociedad. La actualización de nuestra naturaleza es la actualización de nuestra sociabilidad.

Por lo tanto, según sea la actualización de nuestra sociabilidad, es decir, según sea la sociedad de la que dispongamos, así será la actualización posible de nuestra naturaleza. El despliegue de esta se realiza no solo gracias a la sociedad, sino también según la forma y el grado de perfección de la sociedad. Toda actualización de nuestra naturaleza, de nuestras posibilidades y capacidades naturales, se lleva a cabo mediante una determinación operativa de estas, es decir, según una forma práctica concreta. Actualizar, por ejemplo, nuestra capacidad natural de hablar, siempre consiste en hablar un idioma determinado. Si actualizamos nuestra naturaleza actualizando nuestra sociabilidad, la sociedad concreta en la que siempre consiste la realización o satisfacción de la segunda, será al mismo tiempo, la forma práctica determinada del despliegue o actualización de la primera.

La sociabilidad humana se realiza progresivamente, a través y en la forma de diversas comunidades. La primera, la más inmediata y básica es la familia o comunidad doméstica. Esta comunidad es el marco en el que tiene lugar de manera verdaderamente humana el origen de la vida humana y el primer cuidado y desarrollo de esta. La familia constituye la humanización, la realización auténticamente humana del iniciarse de la vida humana y de la capacidad de dar inicio a una vida humana. Una vez más, humanización y socialización se dan a la par. La comunidad doméstica constituye la forma social y práctica concreta, en la cual y según la cual, se verifica una parcial actualización de la naturaleza humana: se actualizan ciertas virtualidades de esta de manera verdaderamente acorde con tal naturaleza, es decir, se actualizan en cuanto virtualidades auténticamente *humanas*. Por esta razón, la familia puede ser considerada como una comunidad *natural*: solo en ella, la naturaleza humana –en lo que respecta a ciertas dimensiones suyas– llega a ser verdaderamente lo que es, alcanza su completa constitución.

Como se acaba de señalar, la familia solo hace posible una parcial actualización de la naturaleza humana, es decir, solo constituye una inicial y limitada realización de la sociabilidad natural. La familia no es suficiente para proporcionar a sus miembros una vida plenamente humana. La vida familiar no es el género de vida que contiene actualizadas todas las potencialidades humanas. Por esto, la familia necesita incorporarse a comunidades más amplias y con mayores virtualidades, y tiende, como a su fin propio, a generar estas otras comunidades. Siguiendo a Aristóteles, podemos pensar en el clan o la tribu, la aldea y, finalmente, la *polis*. La secuencia puede ser diferente, pero el camino que va desde la comunidad doméstica hasta la comunidad política siempre significa la progresiva realización de la sociabilidad humana, que encuentra su perfecto acabamiento en esa forma social que es la *polis*[7].

7. En este libro, utilizo el término «polis» tanto para referirme a la *polis* griega de la Antigüedad, cuanto para significar la sociedad civil o política en general, tanto del presente como del

Que la sociabilidad humana alcanza su plena realización en la *polis* significa que la sociedad política es la sociedad perfecta. Lógicamente, decir esto no equivale de ninguna manera a afirmar que toda sociedad política, concreta e individual, es perfecta: una cosa es que el género de algo –en este caso, de sociedad– sea el supremo o perfecto, y otra cosa es que algo concreto y real sea perfecto según su género. La sociedad política es la sociedad perfecta porque solo esta clase de sociedad –no la familia, y mucho menos el individuo solo– es suficiente para el desarrollo de la vida buena, de la vida plenamente humana[8].

Como sociedad perfecta, la *polis* es superior a las otras comunidades, y es fin de todas ellas[9]. Las comunidades menores tienden y se ordenan a la *polis* por cuanto lo que se está realizando a través de ellas –la sociabilidad humana– alcanza su plena realización en la sociedad política. En esas comunidades se incoa lo que en la *polis* se consuma. Es la misma naturaleza humana, que tiende y se actualiza parcialmente en esas comunidades, la que, desde estas actualizaciones parciales, tiende a la sociedad política como a su plena actualización.

«La *polis* –dice Aristóteles– es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»[10]. Esta anterioridad de la *polis* respecto de la comunidad doméstica y del mismo hombre no es, lógicamente, una anterioridad histórica o cronológica, sino una anterioridad de naturaleza[11]. Algunas sociedades imperfectas pueden ordenarse a la *polis* precediéndola temporalmente y siendo sustituidas por ella. Pero otras, como la casa o sociedad familiar, pueden también ordenarse a la *polis* integrándose en esta como partes constitutivas de un nuevo todo. La *polis* posee, respecto de las sociedades imperfectas, la anterioridad que corresponde a lo que es fin y a lo que es todo. El fin es la razón de lo que se ordena a él: lo perfecto es la razón de lo imperfecto. El todo es la razón de las partes que lo componen. La *polis* es la razón de lo que la casa y el hombre mismo son en el seno de la *polis*, como partes de esta. Y lo que la familia y el hombre llegan a ser como partes de la sociedad perfecta, no es otra cosa que su misma perfección, su naturaleza acabada.

Si el ser humano es social por naturaleza, y la *polis* es la sociedad perfecta, en la que la naturaleza humana se actualiza plenamente, podemos afirmar que el ser humano es político por naturaleza. Como dice Aristóteles, «el hombre es por naturaleza un animal político»[12]. El hombre es un viviente cuya forma de vida,

pasado. A esta sociedad se la denomina con frecuencia «Estado», pero me parece más conveniente utilizar generalmente el término «polis», porque el término «Estado», por una parte, connota un cierto reduccionismo: nos invita a pensar solo en la estructura pública de poder y administración; y por otra, posee un uso más preciso y estricto, que es el que hacemos cuando nos referimos al Estado Moderno, es decir, a la forma o configuración típicamente moderna de la sociedad política.

8. Aristóteles, *Política* 1261 b 10-15; Santo Tomás de Aquino, *In II Polit*., n. 180.
9. Santo Tomás de Aquino, *In Polit*., proem. y n. 32.
10. Aristóteles, *Política*, 1253 a 18-20.
11. Santo Tomás de Aquino, *In I Polit*., n. 21.
12. Aristóteles, *Política*, 1253 a 2.

verdaderamente propia y completa, es la vida política. Por tanto, la *polis* es una sociedad natural. Si la *polis* es el fin de comunidades que son naturales, la *polis* es también natural, pues «la naturaleza es fin»[13]. Podemos decir, incluso, que la *polis* es la sociedad más natural al ser humano, en el sentido de que es en esta sociedad donde la naturaleza humana alcanza su completa constitución práctica o activa. Respecto de un ser social por naturaleza, la sociedad más natural es aquella que va asociada, que se corresponde necesariamente con la naturaleza de ese ser, tomada esta en su completa realidad. Lo que el hombre es verdaderamente, es lo que es en la *polis*.

Como hemos visto, la sociabilidad humana significa que los bienes propiamente humanos, perfectivos del hombre en cuanto hombre, son bienes comunes. Toda comunidad eleva al ser humano por encima de su individualidad, le hace transcender su condición de mero individuo, y le hace así capaz de bienes comunes: bienes superiores a los meramente individuales, es decir, a los bienes de los que es capaz el hombre en cuanto simple individuo. Que el hombre es social por naturaleza significa, pues, que solo es capaz de sus bienes más específicos en sociedad, con otros seres humanos. El hombre tiende a formar y forma comunidades para alcanzar mejores y más adecuados bienes: bienes que son diferentes de los que podría alcanzar y disfrutar como individuo. Y tiende a formar y forma sociedades cada vez más perfectas para alcanzar bienes cada vez mejores y más apropiados a él, y que son bienes diferentes de los que podría obtener en las sociedades menos perfectas. El hombre forma la *polis*, la sociedad perfecta, no para proveerse de los bienes de la vida individual, ni para dotar a las comunidades menores de una mayor eficacia de cara a sus propios bienes comunes, sino para hacerse capaz de nuevos y diferentes bienes comunes, bienes políticos, que son los bienes perfectamente humanos. El hombre es por naturaleza no solo social, sino político.

Para entender esto del todo, es preciso que tengamos en cuenta que cuando hablamos de la casa, de la aldea o de la *polis*, no estamos hablando solo de diferentes marcos externos o condiciones materiales de la vida humana. Estamos hablando de diversos géneros de vida humana, de diversos tipos de vida en común; y un género de vida diferente significa un vivir que incluye, que consiste en funciones y en acciones diferentes, a las que corresponden bienes y modos de perfección diferentes. La *polis* –como acertadamente advierte Aristóteles– no es una familia en grande. La diferencia entre la una y la otra no es solo material o cuantitativa, sino formal. La *polis* es una nueva forma de vida, compuesta por acciones, relaciones y bienes comunes, que no se dan –o se dan de diverso modo– en la comunidad doméstica.

Aunque la *polis* es natural, ninguna *polis*, real y concreta, es natural, si por «natural» se entiende dada por la misma naturaleza, surgida espontánea y necesa-

13. Aristóteles, *Política*, 1252 b 30-33.

riamente desde la sola naturaleza humana, o dictada por esta de manera inmediata y unívoca. La sociabilidad humana es natural de un modo no idéntico a como lo es la sociedad –siempre concreta e histórica– que constituye la realización o satisfacción de aquella. Por naturaleza, el hombre tiende a la sociedad, pero no tiende a una sociedad determinada.

La *polis* es natural por su fin específico, por su relación esencial con el *telos* de la naturaleza humana, pero no lo es por su génesis real ni por su definición concreta. Toda *polis* real es una creación humana, es una obra libre y voluntaria de los hombres. Existe por decisión humana, y su carácter –como el de cada ser humano– consiste en el fruto o síntesis de decisiones humanas. Ninguna *polis* le viene impuesta al hombre por factores ya dados y objetivos, sean estos externos o internos. Ni las condiciones ambientales, ni la raza, ni la lengua, ni el pasado determinan imperiosamente la *polis* que ha de realizarse. Lógicamente, estos y otros factores pueden influir y merecer ser tenidos en cuenta, pero, a pesar de ello, la *polis* siempre consiste, en última instancia, en la «elección deliberada de una vida en común»[14].

Por lo tanto, no existe un modelo universal, un arquetipo o paradigma de cómo ha de ser la *polis*. No existe un prototipo de *polis*, que podamos conocerlo de una vez y para siempre, y que, una vez conocido, solo nos quede la tarea de reproducirlo fielmente cuantas veces sea necesario. Ninguna *polis* es solo la reproducción de una *polis* paradigmática. La *polis* es natural, pero no existe la *polis* natural.

Todo esto constituye la razón de la existencia y de la trascendencia de la actividad política, de la actividad de crear y recrear, de configurar y reconfigurar la *polis*. Existe política, y esta actividad consiste en lo que consiste, porque el hombre es por naturaleza un ser político y porque, al mismo tiempo, la realidad de la *polis* no nos viene dada por la naturaleza. También en este sentido podemos hablar de la «politicidad» de la vida plenamente humana y común, de la vida del hombre en la sociedad perfecta. Esta vida es de carácter político, no solo porque es vida en la *polis*, sino también porque la forma concreta y real de dicha vida es siempre fruto de la acción política del mismo hombre. Cada *polis*, en cada momento, es el resultado de la permanente toma de decisiones sobre la realidad de la *polis*, de la permanente actividad de comprender y realizar qué es la *polis* aquí y ahora.

La vida política es auténticamente *política* porque no es solo vida en y según la *polis*, sino también vida *de* la *polis*, es decir, es un vivir que no solo contiene acciones conforme a la *polis*, sino también acciones sobre la misma forma de la *polis*. Así como practicar una lengua es, al mismo tiempo, modificarla, vivir en la *polis* es, indisociablemente, reconfigurarla. La vida política no consiste en actuar o moverse en el interior de un entorno, de un mundo fijo y cristalizado. La vida

14. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 38.

política es la permanente transformación de ese mundo común que es la *polis*, desde el mismo vivir en y según la *polis*. En el fondo, decir esto, decir que la vida política es *política* en el doble sentido apuntado, es estar diciendo que la vida política es auténtica *vida*: actividad inmanente, actividad que caracteriza o formaliza la misma forma de ser que es su principio. La vida política deja de ser auténticamente *política* en la medida en que deja de ser auténtica *vida*: en la medida en que es sometida a una forma de violencia.

Lo que acabamos de ver implica que la *polis*, aunque sea natural, puede no darse en todos los pueblos y puede darse defectuosamente en cualquier pueblo, pues la *polis* no se da por necesidad o espontaneidad natural. Estamos, pues, ante algo que, siendo natural, no es por ello necesariamente universal. La idea de que «natural» no signifique necesariamente «universal», no plantea ningún problema a Aristóteles –y al mundo clásico en general–, ya que su concepto de naturaleza no es meramente estadístico, sino teleológico. La razón por la que son naturales la familia y otras comunidades imperfectas, es la misma razón por la que es natural la *polis*: ser el ámbito apropiado y necesario para que el hombre alcance –imperfectamente en las primeras, perfectamente en la segunda– ese *telos* o fin, esa forma de ser operativa que es la naturaleza humana plenamente constituida. Porque «llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es una vez acabada su generación»[15], llamamos «naturales» a esas formas sociales en las que tiene lugar el acabamiento del ser humano, siendo la *polis* la única en la que este acabamiento es verdadero y efectivo. Pero la *polis* es obra humana y, por lo tanto, contingente.

La naturaleza humana, como capacidad o potencialidad nativa, es ciertamente universal, pero puede no serlo como actualización plena, como *telos* cumplido. La naturaleza es principio de operaciones, y la naturaleza humana es plenamente tal si es principio de operaciones, de acciones plenamente humanas, es decir, de un vivir plenamente humano. Este vivir es el vivir político, la clase de vida que solo se da en la *polis*, y la existencia y calidad de la *polis* depende de la propia acción del hombre, de su actividad política. En esta actividad, pues, en su excelencia y en su grado de presencia en la vida del hombre, está en juego la posibilidad de que el ser humano alcance la plenitud de su propia naturaleza.

15. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 34.

Capítulo II

La naturaleza de la *polis*

Hemos visto que la sociabilidad natural del ser humano significa que la naturaleza humana se actualiza, se hace práctica en y según la sociedad, y se actualiza máximamente en la sociedad perfecta y suficiente, que es la *polis*. La *polis* es, a la vez, la condición de posibilidad y la forma o medida de la realización práctica de la naturaleza humana. La vida humana, plenamente tal, es constitutivamente política.

También hemos visto que no existe un modelo «natural» de *polis*, un arquetipo perfecto, que podamos conocer previa y completamente para, después de obtener este conocimiento, proceder a reproducirlo aquí y allá, mediante nuestra acción política. La *polis* real, cada *polis* concreta y efectiva es una decisión humana –un conjunto de decisiones–, y esta decisión, por ser la determinación real y efectiva de la *polis*, es también la decisión sobre la forma concreta y real de poner en acto, de ejercer prácticamente la naturaleza humana.

Todo esto implica que la *polis* no se relaciona con la realidad de lo humano de manera meramente instrumental, y que la acción política no se relaciona con la *polis* de manera simplemente técnica. La *polis* no es un simple instrumento –de protección, de amparo material– al servicio de una realidad humana, de un modo práctico de ser hombre, ya constituido plenamente y, por lo tanto, perfectamente cognoscible al margen de la *polis*. La *polis* tiene carácter constitutivo respecto de la actualización o constitución práctica de la naturaleza humana. Configurar la *polis* es configurar el modo real y efectivo de ejercer plenamente nuestra naturaleza, es definir en qué consiste *prácticamente* ser humano.

A su vez, la acción política no es la mera producción o realización material de un diseño perfecto y detallado, del que podamos disponer *a priori*. La acción política no es *poiesis*, operación técnica, producción de una realidad puramente objetiva, perfectamente concebible antes y al margen de la acción misma. La acción política es auténtica acción, *praxis*, es decir, acción moral. En la misma acción política se da, al unísono, el indagar y conocer, el querer y realizar aquello

que la *polis* es verdaderamente, es decir, aquello que es práctica y concretamente. Y como la *polis* es constitutiva de la realidad práctica de nuestra naturaleza, la acción política, la acción de configurar la *polis* es, por ello mismo, una acción por la que nos autoconfiguramos prácticamente, por la que determinamos nuestro modo de ser operativo. Esto es, precisamente, lo que caracteriza a la acción moral. Como en el caso de toda decisión moral, decidir la *polis* es decidir sobre nosotros mismos.

Más adelante volveremos sobre la índole moral de la acción política. Ahora nos detendremos en el carácter constitutivo de la *polis*.

a) *El carácter constitutivo o no instrumental de la* «polis»

Conviene que nos detengamos en este punto porque el carácter constitutivo de lo político ha sido especialmente olvidado por el pensamiento moderno, y este olvido es uno de los rasgos más característicos –quizá el más característico– de la teoría política moderna. Para la mente moderna lo político consiste, habitualmente, en una estructura instrumental al servicio de una realidad humana previa, constituida y definida prepolíticamente: una concreta condición humana, un tipo de vida o actividad, un patrón o medida práctica de lo humano. Lo prepolítico es presentado como lo natural, lo espontáneo y necesario, lo dado primordial e inmediatamente. Lo político aparece como lo artificial, lo añadido libre y contingentemente: como un mero revestimiento exterior de lo que existe, y es como es, por sí mismo.

Esta contraposición hace que la reflexión sobre la realidad social, sobre la vida colectiva adopte como guía y esquema fundamental alguna forma de binomio: Estado-sociedad, Estado-nación, Estado-mercado, Estado-individuo… En todos estos casos, el primer elemento representa lo político: una estructura instrumental –de poderes y reglas, de control y canalización– para preservar la vigencia de una realidad previa y natural, representada por el segundo elemento. Esta realidad puede consistir en un orden espontáneo, en un dinamismo autorregulado, en una comunidad originaria y primordial, o en una condición moral y jurídica del individuo, perfectamente identificable. En cualquier caso, se trata de una realidad humana práctica y vital, individual o colectiva, que es «naturalizada», es decir, que es pensada como anterior a las decisiones que tomemos sobre nosotros mismos, a nuestras decisiones políticas, y que es tomada como fundamento y objetivo a la vez del instrumento político, que sí es objeto –el único objeto– de nuestras decisiones políticas.

Este modo de pensar se hace plenamente formal y explícito con la idea moderna de «estado de naturaleza». El recurso a esta idea representa el intento de explicar y justificar lo político como deducción o conclusión a partir de la posibilidad –si no real, por lo menos ideal o mental– de una realidad humana previa, prepolítica y, por tanto, calificable de «natural». Hay que precisar que no se trata

de la naturaleza humana en su condición puramente abstracta y genérica, del mero hecho de ser humano por parte de cada individuo de nuestra especie. Se trata de una realidad o condición humana práctica: de un modo de vivir y de actuar, de un modo de tener y desear, que incluye intereses, aspiraciones, necesidades y preferencias ya determinadas. Lo político es el artefacto cuya construcción es requerida para garantizar el contenido de esa supuesta condición humana natural. La legitimidad de lo político radica, por tanto, en la adecuación de lo político a lo prepolítico, en la utilidad de lo político para un contenido humano ya constituido.

Es típico del pensamiento moderno que el justificar lo político consista en reconducirlo y amoldarlo a una situación humana que se supone puramente natural, entendiendo por «natural» dimanada de la sola naturaleza y, por lo tanto, anterior e independiente respecto de toda acción humana. Este tipo de justificación es el que aparece expresamente utilizado en las dos grandes revoluciones liberales: la norteamericana y la francesa. El nuevo orden político, surgido de la revolución, se justificaba por no ser otra cosa que la lógica consecuencia del reconocimiento efectivo, de la declaración de los derechos naturales del hombre. Ese orden político era legítimo por limitarse a ser un mero instrumento al servicio de lo natural, de lo que el ser humano es y posee por pura naturaleza. La revolución –y especialmente la francesa– «naturalizó» su propia obra: la novedad política que llevó a cabo, fue interpretada por la misma revolución como el fruto inmediato del mero atenerse a lo ya dado. Su creación política era justificable en la medida en que pudiera ser pensada como lo contrario: como abstención de toda acción política creadora, como pura pasividad ante lo natural. La revolución solo había consistido en derribar los artificios que venían impidiendo que lo natural aflorase clara y definitivamente.

Era lógico que la revolución justificase de esta manera su propia realización política, ya que la revolución era hija de la Ilustración, y esta representaba el rechazo de la tradición y la instauración consiguiente de la pura razón. La Ilustración invalidaba toda tradición y, por esto, negaba que ella fuera deudora de alguna o que estuviera creando una nueva. Sus creaciones –su ciencia, su moral, su derecho, su política– eran puramente racionales, resultados de un razonar libre de todo presupuesto. Si la racionalidad se entendía por contraposición a la tradición, la racionalidad tenía que equivaler a pura naturalidad, a pureza originaria, a ausencia de mediaciones. El rechazo total de la tradición suponía, necesariamente, postular la posibilidad de apoyarse inmediata y exclusivamente en lo natural, de cara al establecimiento de lo humano.

Este modo de pensar y justificar lo político ha seguido operando posteriormente, adoptando diversos matices y modulaciones. Frente a lo político –lo instrumental, lo estructural, lo formal– se ha seguido postulando algún tipo de realidad humana como lo auténticamente natural, como lo sustantivo y prepolítico, a lo que lo político debía amoldarse. La reflexión política, centrada en el poder –un instrumento–, ha dado cauce a una pluralidad de ideologías políticas, cada una de las cuales ha consistido en una diferente respuesta a una misma pregunta: la pre-

gunta que surge necesariamente cuando lo político se entiende como instrumental: ¿cuál es el sujeto de lo político, al servicio de quién o de qué ha de estar el instrumento político, el Estado?

La realidad humana que ha sido afirmada como sujeto y sustancia del Estado, como lo natural y prepolítico, ha consistido unas veces, en una condición individual y universal, y en otras ocasiones, se ha tratado de una condición colectiva y particular. El universalismo de los derechos originarios del individuo ha competido con el particularismo de la raza, de la nación o de la clase social, por el título de sujeto verdadero del instrumento estatal. Aunque diferentes, este tipo de opciones testimonia un mismo fenómeno: cuando lo político se concibe como instrumental, lo constitutivo del ser humano, lo verdaderamente valioso e identitario es buscado en ámbitos que se suponen no políticos, en ámbitos privados –individuales o comunitarios– cuya existencia y configuración se declara independiente de la fría estructura política. El hombre se repliega sobre lo más inmediato en busca de su autenticidad, y se produce así una especie de privatización o interiorización de la verdad de lo humano, de la realización de aquello en lo que consiste ser hombre.

Todos estos intentos de encontrar una realidad humana que sirva de medida y de fundamento legitimante de la posterior construcción política se basan en la creencia de que es posible una condición humana prepolítica que sea la condición con la cual y en virtud de la cual el hombre se incorpora a la *polis* y permanece en ella. Se trataría, por tanto, de una condición prepolítica con inmediata y completa validez política. Pero una condición humana prepolítica, si es en verdad puramente natural, carecerá de la suficiente determinación práctica para servir de criterio inmediato de lo político, de cómo el hombre ha de quedar en la *polis*; y si, por no ser puramente natural, posee un claro contenido práctico, no podrá tener, por ello mismo, directa validez política, pues dicha condición será la que corresponde al hombre, la que este adquiere en el seno de una forma social distinta de la *polis*.

En verdad, la realidad humana que es presentada, en cada caso, como medida de lo político, no es otra cosa que el resultado de seleccionar unos rasgos, aspectos o dimensiones de la vida del hombre en la *polis*, y negar el carácter político de estos elementos –la realidad de que pertenecen y se deben por completo a la *polis*–, presentándolos así como preexistentes a lo político y asignables a una condición del hombre originaria, y como patrón al que se debe amoldar posteriormente lo político. Lo que en realidad es producto de la *polis*, es abstraído de esta y «naturalizado»; y el carácter selectivo del contenido que es naturalizado prejuzga ya el tipo de orden político que se pretende legitimar de esta manera.

Estamos, pues, ante un modo de razonar lo político que es puramente estratégico: estamos, pues, ante la ideología. La realidad que se presenta como fundamento o sujeto natural de lo político, es un constructo diseñado convenientemente para poder concluir después, como única forma política legítima, el tipo de Estado que se propugna. Al contenido social seleccionado se le priva de su carác-

ter político, para dar a la reivindicación de un orden político determinado la apariencia de una impecable deducción lógica, de un imparcial atenerse a lo puramente natural. Este orden político es el supuesto que, implícitamente, está guiando la elaboración de esa selección, el diseño del pretendido fundamento objetivo y natural. Si el orden político puede presentarse como legítimo por acomodarse a una realidad humana prepolítica, es porque esta realidad ha sido acomodada previamente a ese mismo orden político. Todo pensamiento ideológico construye estratégicamente la realidad «prepolítica» o «natural» a la que apela para justificar el modelo de Estado que propugna.

Este carácter estratégico se cumple igualmente cuando la realidad a la que se ordena el instrumento político es una condición individual-universal, que cuando consiste en una condición colectiva-diferencial. En las diversas versiones del «estado de naturaleza» –y entre estas podemos incluir planteamientos que, sin mencionar explícitamente esta idea, operan implícitamente con ella–, el individuo humano aparece caracterizado por la posesión de una serie de intereses, libertades y derechos que, en verdad, solo son posibles en el seno de la sociedad política, y cuya jerarquía y valoración es la propia, es la que recibirían esos elementos del patrimonio individual dentro del tipo de sociedad política que se busca justificar.

La verdadera crítica a la idea del «estado de naturaleza» no es que tal estado, situación o condición humana no se ha dado nunca en realidad. Quienes han recurrido a esta idea no lo han hecho por su validez histórica –que, por lo general, no han pretendido–, sino por su validez como hipótesis mental, explicativa y justificativa de lo político. La verdadera crítica a esta idea es que su validez como hipótesis explicativa tampoco es real, pues el modo como aparece caracterizado el hombre en el pretendido estado de naturaleza no es, en verdad, pensable o concebible haciendo abstracción de cualquier orden político. No es el «estado de naturaleza» lo que puede servir de fórmula explicativa del orden político, sino que es el orden político –un orden político determinado– lo que explica el contenido atribuido a ese estado. Es este orden político lo que actúa como supuesto necesario de las características humanas seleccionadas como «naturales», y el hombre «natural» que resulta de esta selección no es, en definitiva, más que el ciudadano típico de la clase de Estado supuesto y propuesto.

El individualismo liberal, que hace del individuo el destinatario y la razón de ser del Estado instrumental, busca una definición del individuo –de su condición y patrimonio inherentes– que permita derivar, a partir de ella, cómo ha de ser y cómo ha de actuar ese instrumento que es el Estado. Su intento consiste en dar con una caracterización natural y universal del hombre como individuo, desde la cual el orden político pueda ser justificado como la elección racional que el individuo haría en función de los rasgos de esa caracterización: en función de las capacidades, necesidades e intereses naturales e individuales.

Definir este individuo natural consiste en el ejercicio mental de eliminar del hombre socializado –del hombre real y tal como lo conocemos– todo aquello que se deba a su socialización, a su pertenencia a una sociedad políticamente confi-

gurada. Se trata de algo así como quitarle hojas a una alcachofa, buscando un núcleo esencial que no consista en hojas que se puedan seguir quitando. Buscar al individuo es buscar el punto máximo de divisibilidad entre el hombre y su entorno social, que es el punto a partir del cual toda nueva división equivaldría a quedarnos ya sin ser humano. El individuo es lo indiviso, lo que ya no puede ser dividido sin que hacerlo implique su destrucción.

Pero, en realidad, este modo de entender la búsqueda de lo esencial o constitutivo, nos hace perder, a la postre, lo mismo que buscamos, ya se trate del hombre o de la alcachofa. Cuando, por considerar lo político meramente instrumental, se busca lo constitutivo del ser humano en la condición individual de este, dividiendo o separando al hombre de todo aquello que es «añadido» por el orden colectivo, lo que finalmente nos queda como indivisible es una entidad que carece de significación práctica. El resultado de aplicar ese método es una individualidad completamente abstracta, que es pura capacidad de elegir y pura posibilidad de necesitar, desprovista de todo marco u horizonte vital, reconocible y real, que sirva de fuente de sentido, de criterio y dirección para lo que haya que hacer con esa capacidad y esa posibilidad. Si lo presente en esta condición individual se entiende como lo natural, se trata de una naturaleza humana completamente abstracta, que se encuentra a la espera de recibir alguna determinación –que es siempre social– que le proporcione carácter y significación prácticos. Por lo tanto, de una definición así del individuo, nada suficientemente práctico puede derivarse, nada puede extraerse acerca de cómo ha de ser lo político. Una condición humana que, en el fondo, carece de significado práctico no puede servir de pauta para explicar y justificar lo político, que es una realidad práctica. En el fondo, la búsqueda de lo natural y constitutivo de un ser que es social por naturaleza no puede consistir en reducir este ser a su condición puramente individual.

En consecuencia, cuando, a pesar de todo esto, el individualismo liberal nos presenta una caracterización del individuo de la que parece poderse extraer pautas concretas para la organización de lo político, es claro que esa caracterización no corresponde en realidad al hombre como individuo, sino al hombre como miembro de un tipo de sociedad –de la que no ha sido completamente *dividido*–, y que es el tipo de sociedad que necesita, para su existencia y permanencia, del orden político que resulta justificado desde esa aparente definición del individuo humano. Queda patente el carácter estratégico de esta definición y, con esto, el carácter ideológico del planteamiento individualista. Con razón, el individualismo liberal ha sido acusado de constituir un falso universalismo, pues la condición individual que esgrime como natural y universal, no lo es en verdad, sino que es la condición del sujeto ideal de una clase determinada de sociedad.

Como antes se ha apuntado, el carácter estratégico se cumple igualmente cuando la realidad prepolítica que se presenta como razón del instrumento político es una condición colectiva-diferencial. Una vez visto lo anterior, no es necesario extenderse mucho sobre este caso, pues la crítica realizada al individualismo es, en esencia, la misma que cabe aplicar a estos otros planteamientos.

En las teorías que postulan una condición colectiva como razón de la existencia y de las características de la estructura política, el concepto que aparece de esa condición colectiva no responde verdaderamente a lo que ella es y contiene, objetivamente considerada, tomada en cuanto simple realidad prepolítica y *de facto*. Este concepto es, en verdad, el resultado de proyectar sobre esa condición una serie de características que no le pertenecen realmente, pero que son las cualidades que dicha condición necesitaría tener para servir de premisa desde la que justificar el orden político instrumental. Estas características son, en el fondo, características políticas, rasgos que corresponden a una comunidad que ya es plenamente política, pero que se hacen pasar como pertenecientes y debidos a la condición colectiva primordial, para que esta sola parezca suficiente para dictar cuál ha de ser el orden político que se instaure. La caracterización que se hace de lo supuestamente primordial y dado de antemano, supone implícitamente la presencia, y la incidencia sobre ello, de la misma forma política que se pretende justificar.

En su pura condición fáctica y prepolítica, los factores colectivos a los que se apela –la raza, la lengua, la geografía, la situación laboral…– no generan, por sí solos, ninguna comunidad que posea las características necesarias para ser el sujeto colectivo de un proyecto político definido, de una precisa finalidad práctica que exija como instrumento necesario un determinado orden político. Para que pueda cumplir esta función, el hecho colectivo que la presencia de alguno de esos factores constituye, es revestido de una serie de rasgos –carácter comunitario, delimitación espacial exacta, homogeneidad y cohesión internas– que son los que una realidad prepolítica necesitaría tener para servir de perfecto patrón sobre el cual, y conforme al cual, levantar posteriormente la estructura instrumental del Estado. Pero, en verdad, estos rasgos son ya rasgos políticos, efectos de la presencia operativa de un orden político. Lo que, de suyo, es solo un *hecho* colectivo, es transformado, no solo en auténtica comunidad, sino en una comunidad que es ya, *in nuce*, comunidad política. En la definición de la condición colectiva que es postulada como criterio de lo político, está ya presente, como supuesto necesario, la realidad política que se quiere justificar.

En todos estos planteamientos –individualistas o colectivistas–, no se cumple el proceso de despolitización, de regreso a lo natural e inmediatamente dado, que se dice llevar a cabo para encontrar el auténtico punto de arranque de la construcción de lo político. Este retroceso desde lo político a lo completamente prepolítico siempre se detiene en una realidad humana que todavía tiene carácter político. Y es lógico que sea así, ya que lo que se busca es una condición humana que sirva de fundamento y criterio de lo que haya que hacer políticamente, y ninguna condición humana que sea verdaderamente anterior a toda decisión del hombre acerca de su vivir en común, posee suficiente densidad práctica para desempeñar ese papel. La acción política solo puede tener como criterio la determinación práctica que mediante ella podamos dar a la condición natural del hombre, es decir, de un ser que es social y político por naturaleza, pero no una condición perfectamente práctica de la que el hombre se encuentre dotado antes de toda de-

cisión política. Por el contrario, justificar lo político con este tipo de criterio equivale a dejar de situar la razón de ser de lo político en la perfección –en la capacidad de ser más y mejor– que la sociabilidad natural supone en el hombre, y pasar a situarla en la imperfección, en la precariedad de la condición originaria y espontánea del ser humano, que necesitaría, para su efectiva vigencia, el añadido de un instrumento político.

En definitiva, entender lo político como un constructo instrumental, ordenado a preservar y hacer efectivo lo que ya somos –individual o colectivamente–, es contradictorio con lo que se desprende de la sociabilidad natural del ser humano. La *polis* no es mera expresión y garantía de un modo de ser prepolítico. La acción política –como la acción humana en general– no puede consistir solo en preservar una forma de ser previa, porque toda acción humana, si de algún modo es expresión de lo que somos, es también, inevitablemente, transformación de lo que somos: caracterización o redefinición de nuestra condición práctica o moral, ya sea individual o, en el caso de la acción política, también colectiva. Entender lo político como instrumental entra en contradicción, no solo con la condición naturalmente social del ser humano, sino también –y por ello mismo– con el carácter de ser moral que el hombre posee por naturaleza. Porque lo político es *praxis*, acción, y no mero producto, pretender legitimarlo por su adecuación y atenimiento a una realidad humana previa, no pasa de ser un contrasentido.

La *polis* no es, pues, un simple marco instrumental al servicio de un dato humano inmediato y prepolítico. La *polis* es la constitución de un modo de ser humano que representa una perfección respecto de la condición humana genérica y universal, por ser más determinado y práctico que esta; y que, igualmente, representa una perfección respecto de cualquier condición o identidad prepolítica concreta, por contener unas posibilidades de vida y acción que no se encuentran en lo que el hombre pueda ser prepolíticamente. La finalidad de la *polis* no es amoldarse al modo de ser que el hombre se encuentre ya dado, y a lo correspondiente a este, sino instaurar una forma de coexistencia, un mundo común que sea más valioso y enriquecedor que el que sería posible en virtud de lo otorgado originariamente al hombre. El sentido de la política, de la actividad creadora y configuradora de la *polis*, no es hacer posible que el hombre siga siendo lo que ya es, proteger un tipo de vida, de comunidad e identidad que el hombre ya tiene dadas, real o pretendidamente. Consiste, por el contrario, en proporcionar al ser humano una nueva y específica forma de vida, de comunidad y de identidad, que trasciende las posibilidades humanas del patrimonio nativo y primordial que el hombre tuviera, y que es, por tanto, una forma de vida, de comunidad y de identidad constitutivamente *política*[1]. En este progreso humano, en el hecho de constituir una forma de ser hombre que es verdaderamente práctica y más perfecta que las precedentes, es en lo que radica el valor, la justificación y la naturalidad de la *polis*.

1. Alfredo Cruz Prados, *El Nacionalismo. Una ideología*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 154-157.

La vida política entraña unos valores que otras formas de vida no pueden contener. Si estos valores pueden ser llamados «naturales» –como así es–, esto se debe a que la *polis* también puede ser calificada de natural. No se trata, sin más, de valores abstracta y universalmente humanos, que son aplicados a la vida política y, respecto de los cuales, la *polis* es solo un medio para protegerlos y darles mayor eficacia. Son valores o cualidades de la vida política, valores políticos, y son también valores humanos porque el hombre es por naturaleza un ser político. El contenido real y práctico de estos valores, aquello en lo que verdaderamente consisten está constituido políticamente.

Entre los valores políticos, cabe destacar dos: la libertad y la igualdad. Como afirma Aristóteles, la vida política es la vida en común de libres e iguales. Pero la libertad y la igualdad políticas no son simplemente la proyección, la traslación al campo de lo político de la libertad y de la igualdad originarias, radicales u ontológicas del ser humano. Estos dos valores consisten en dos realizaciones políticas, en dos patrones prácticos que son posibilitados y definidos políticamente.

La igualdad que disfrutamos en la *polis* no nos viene dada inmediatamente con el mero hecho de ser humanos, sino que –como señala Hannah Arendt– «es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales»[2]. La igualdad política no es, sin más, el despliegue espontáneo y sin trabas de una igualdad originaria y nativa, sino una condición humana lograda por la *polis*, al ser esta capaz de superar o, al menos, paliar las desigualdades que proceden de lo original y nativo.

No nacemos iguales: nacemos de una raza o de otra, de un sexo o de otro, sanos o enfermos, con más o menos capacidades, recursos y posibilidades de desarrollo, etc. Ciertamente, existe también entre nosotros una igualdad humana fundamental, una igualdad esencial u ontológica, que en ningún caso carece de relevancia práctica. Sin embargo, ninguna forma de sociedad es la mera aplicación de un concepto metafísico, ningún orden social se limita a ser la traducción existencial o vital de lo que metafísicamente podemos decir del hombre. Si las desigualdades nativas –y, en general, biográficas– son tan reales como la igualdad esencial, la verdadera cuestión práctica y política será hasta qué punto hemos de tener en cuenta las primeras y hasta qué punto la segunda; en qué grado han de quedar amortiguadas las primeras en virtud de la segunda, y en qué grado ha de quedar condicionada esta en razón de aquellas. La respuesta que demos a esta cuestión definirá la igualdad real y práctica que poseamos en la *polis*.

Esta igualdad no es, por tanto, la aplicación política, el simple reconocimiento de una igualdad preexistente, sino el fruto de la decisión política de no tener en cuenta, de no conceder relevancia a ciertas desigualdades que los hombres

2. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2001, p. 380.

presentan. Se trata de una decisión política porque esta decisión es, en el fondo, una decisión sobre la *polis*: la decisión de tenerla, de compartirla, y la decisión sobre cómo ha de ser la *polis* que tengamos. Lo que nos mueve a buscar la igualdad es el deseo de compartir una misma sociedad, una forma de vida en común a pesar de las desigualdades que existan entre nosotros, pues lo común solo es verdaderamente tal entre los iguales: para compartirlo igualmente, hace falta haber sido igualados. Según Aristóteles, la *polis* es una cierta amistad, y la amistad solo se da entre los iguales[3]. Y el criterio de esta decisión, de la proporción que establezcamos entre la relevancia de la igualdad esencial y la relevancia de las desigualdades particulares, solo puede estar en las posibilidades y exigencias del mundo común al que podamos aspirar. Este criterio es un criterio político: la mejor *polis* que nos sea verdaderamente posible. La igualdad política es una creación política para hacer posible, entre los que de hecho son desiguales, la participación más efectiva posible en la mejor forma de vida en común que podamos poner en práctica.

Tampoco la libertad política es el simple reconocimiento de la libertad ontológica y radical de todo ser humano. La libertad política es una realidad práctica que consiste en la posibilidad efectiva de acceder personalmente –es decir, con nombre propio– a actividades comunes, de hacerse presente y participar en prácticas socialmente constituidas. Es la posibilidad de ser sujeto agente de acciones con significado social. En realidad, en la práctica, lo que tenemos no es libertad sino libertades, en plural, porque lo que constituye el contenido real y efectivo de nuestra condición de seres libres –y lo que hace valiosa e interesante esta condición– es el conjunto de actividades comunes en las que podemos participar con iniciativa y decisión personales, y que son el fundamento del sentido y de la misma posibilidad de nuestra acción individual. Esta acción no es más que nuestra participación en alguna de esas actividades. Si podemos decidir llevar a cabo una acción, y si tiene sentido hacerlo, es porque existen tales prácticas colectivas. Estas prácticas, las vías de acceso a ellas y la condición personal que nos habilita para participar en las mismas, son definidas socialmente: son, en definitiva, una realización política.

La realidad y el valor de la libertad es la realidad y el valor de aquello que podemos hacer al tenerla. La libertad, para tener sentido y trascendencia, necesita estar situada ante algo distinto de ella misma, ante algo determinado y que, por esto, pueda ser fuente de la determinación de la libertad, y ante algo, en definitiva, que sea una realidad para acceder a la cual merezca la pena tener el camino expedito. La realidad de la *polis*, de la vida común y plenamente humana, es la realidad ante la que se sitúa, y de la que recibe valor y sentido, la libertad política. Por esto, el pensamiento clásico consideró la libertad como un fruto del orden político, de la medida estable de lo común, de la ley. Ser libre era estar bajo la ley

3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1158 b 34-1159 a 8.

porque esta condición era la propia de quien se había incorporado a una forma común de vida, digna y humana, y no era, por tanto, un simple individuo, con un vivir puramente físico, sometible al dominio particular de otro. Según Aristóteles, «nadie debe considerar el vivir de acuerdo con el régimen de la *polis* como una esclavitud, sino como su salvación»[4]. Y Cicerón proclama: «todos somos siervos de la ley para poder ser libres»[5].

Por el contrario, el pensamiento moderno ha entendido la libertad, fundamentalmente, como emancipación, como desvinculación de formas comunes, de cánones o patrones socialmente constituidos. Ser libre pasa ahora a consistir en la posibilidad de desligarse, de desentenderse de lo común y de actuar en función de un ámbito que es de la exclusiva incumbencia de cada uno. La ley se convierte en lo opuesto a la libertad, en un recorte de esta, admisible solo por razones fácticas e instrumentales. La libertad es esencialmente libertad negativa, capacidad de negarse a algo, de rechazar una objetivación social, y de mantener la indeterminación de la propia voluntad. Esta libertad implica la posibilidad de un radical y permanente cuestionamiento de toda institución, práctica o molde social, concreto e histórico. Se trata, pues, de una libertad constitutivamente revolucionaria (Gadamer), bajo la cual late el platonismo que caracteriza a la razón moderna (Taylor). Una libertad que se entiende como liberación de toda forma social objetivada, de toda institución o *ethos* concreto y efectivo, tiene que suponer, necesariamente, la posibilidad de acceder inmediata y definitivamente al valor en sí: a *la* Verdad, a *la* Justicia, a *la* Humanidad… En definitiva, la libertad moderna, que es pura autonomía individual, consiste en la capacidad del hombre, no para escapar de su individualidad banal e incorporarse a un vivir según una medida común, sino para preservar su condición de individuo frente a las condiciones y exigencias de lo común. Como concepción de la libertad humana, es decir, de la libertad de un ser que es social por naturaleza, esta concepción no solo vacía de contenido práctico y real la libertad, sino que, en última instancia, la convierte en un sinsentido: en una cualidad que faculta al hombre para replegarse constantemente hacia su empobrecimiento existencial.

La *polis* es constitutiva de la realidad humana que se da dentro de ella, de la forma de ser y vivir humanamente que se genera en su interior, y de los valores, actividades y expectativas que se contienen en esta. Esto significa que ser miembro de la *polis* equivale a adquirir una específica identidad humana: una peculiar identidad personal que –como toda identidad personal– es la participación en una determinada identidad colectiva. El carácter constitutivo, y no meramente instrumental, de la *polis* implica que la presencia de esta no tiene como efecto la simple preservación de la identidad prepolítica que los hombres pudieran tener, sino la constitución de una nueva identidad, una identidad política, que, cuando me-

4. ARISTÓTELES, *Política*, 1310 a 34-36.
5. CICERÓN, *Pro Cluentio*, 53, 146.

nos, mediatiza la anterior. La *polis* no se ordena a compaginar pacíficamente las diversas identidades que los ciudadanos puedan tener prepolíticamente, como miembros de otras comunidades que no son la misma *polis*. La finalidad de la *polis* no es proporcionar mejores condiciones –condiciones políticas– para el desarrollo de identidades no políticas, preferidas subjetivamente por los individuos. La *polis* representa la creación de un nivel superior de comunidad e identidad, desde el cual las otras identidades son reformuladas y reevaluadas.

Hay que tener en cuenta que toda auténtica identidad humana es una identidad *práctica*. Ningún rasgo fáctico, ninguna homogeneidad puramente pasiva constituye una identidad. Una identidad es una caracterización del ser humano que nos dice algo definido respecto de su modo de obrar y vivir, respecto de lo que cabe esperar de él, y que es aquello por lo que podemos identificarlo. Por lo tanto, una verdadera identidad, en sentido estricto, es una condición que dice de su sujeto algo más que lo que dice de él la abstracta y genérica condición humana, pues no existe un obrar y un vivir que sean pura y absolutamente *humanos*. Si la identidad es una condición práctica, la verdadera identidad de un ser humano –personal y comunitaria– no puede encontrarse en aquello que este sea antes y al margen de toda decisión humana, personal o colectiva. Buscar la identidad no es buscar en el sujeto algo que sea un dato puramente pasivo.

La identidad política es la identidad que adquirimos al participar de esa condición práctica común, de esa praxis colectiva que es la *polis*. Al hacerse nuestras las formas de acción, de conducta, de valoración –la forma de vida, en definitiva– que la *polis* configura, adquirimos una caracterización práctica, una condición personal que es predictiva de nuestro mismo desarrollo operativo. Como toda verdadera identidad, la identidad política tiene una dimensión objetiva –un contenido real–, respecto de la cual, la dimensión subjetiva, afectiva o sentimental no es lo normativo, sino lo normado. Por esto, y porque la identidad es siempre una condición práctica, toda identidad comporta un determinado proyecto ético. La ética es el conjunto de exigencias que la identidad de un sujeto le presenta a este de cara a la realización excelente, a la posesión plena de esta misma identidad. La perfección ética consiste en ser perfectamente lo que se es, y solo una condición práctica –una identidad– puede tener su plenitud en una plenitud práctica. La identidad política comporta, pues, una ética: una ética política.

Ser conscientes del carácter constitutivo de la *polis*, nos permite comprender que la respuesta a la necesidad que tiene el hombre de comunidad e identidad, de pertenencia y singularización, no es preciso buscarla, necesariamente, fuera de lo político, pues lo político no es un ámbito meramente instrumental, sino verdaderamente comunitario e identitario. La fuerza identitaria de lo político dependerá, por una parte, de que reparemos en la fuente de la que procede realmente nuestra forma común de ser y vivir, concreta y efectiva; y, por otra, del grado en el que podamos sentirnos agentes de esa misma fuente, es decir, de la *polis*.

El carácter constitutivo de la *polis* es el fundamento de esa disposición humana que llamamos «patriotismo»: es la razón de la índole moral –de virtud– que

posee esta disposición. Tradicionalmente, el patriotismo ha sido incluido entre las formas de la virtud de la religión o de la piedad, que es la virtud que nos dispone correctamente con respecto a Dios, a la patria y a los padres: los tres objetos de esta virtud, que especifican sus formas particulares. Lo que tienen en común estas tres realidades, que las hace materia común de una misma virtud, es el hecho de ser –cada una de ellas a su modo– origen necesario de nuestro ser, principio al que estamos *ligados* constitutivamente, en virtud de lo mismo que somos, y al que, por tanto, debemos estar ligados también *–re-ligados–* moralmente: consciente, operativa y afectivamente. De Dios, de la patria y de los padres recibimos nuestro ser, por lo que nuestra acción hacia ellos no puede ser estrictamente justa: no podemos retribuirles lo que les debemos. Por esto, esta virtud aparece en la tradición tomista como una parte *potencial* de la justicia.

Si la *polis* fuera simplemente instrumental, no habría razón para el patriotismo, pues la relación con un instrumento es una relación técnica, no moral. Con respecto al modo de ser del ciudadano, la *polis* de este sería algo tan indiferente, superficial y sustituible como cualquier otra *polis*. Ante la concepción instrumentalista de lo político, surge, inevitablemente, la pregunta que ya Rousseau se planteaba: «¿Cómo amarán los hombres a su patria si esta no es más para ellos que para los extraños, y les otorga solo lo que a nadie puede negar?»[6]. Una *polis* solo instrumental no sería, en verdad, *patria*, no nos engendraría de algún modo, y su existencia sería, para el ciudadano, moralmente irrelevante.

b) *El carácter arquitectónico de la «*polis*»*

Todo lo que hemos visto acerca del carácter constitutivo de la *polis* implica, claramente, que esta posee también carácter arquitectónico. La *polis* es un conjunto, compuesto de partes diversas, que se definen y se armonizan en razón del mismo conjunto. Lo que forma parte de la *polis* tiene en esta su condición de posibilidad, la razón de su existencia y de su consistencia en la *polis*. Por su carácter constitutivo, la *polis* posee, respecto de lo que está incluido en ella, esa anterioridad de naturaleza que ya hemos considerado, y que es la que corresponde al todo con respecto a la parte. La *polis* es un *ethos*, un contexto o ámbito vital en virtud del cual cobran existencia, o cobran una nueva forma de existencia, las diversas realidades prácticas –actividades, organizaciones, comunidades– que están integradas en ella.

Las formas de vida y de acción que realmente sean prepolíticas pueden persistir en el seno de la vida política en la medida en que tales formas sean incorporables o integrables en el todo arquitectónico que es la *polis*. Esta integración su-

6. J. J. ROUSSEAU, «Discursos sobre economía política», cit. en Derek HEATER, *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, London, 1990, p. 335.

pone, necesariamente, redefinir esas formas, darles la configuración que les permite ser partes de la *polis*; en otras palabras, supone «politizarlas». Quizá, el ejemplo más claro de esto lo tengamos en la familia.

Comentando a Aristóteles, Santo Tomás señala que las amistades se tienen y se especifican según las distintas relaciones humanas, y todas estas relaciones se contienen bajo la política como cierta parte suya[7]. La relación familiar es, seguramente, el tipo más primario y cercano de relación humana, y genera una clase particular de amistad, es decir, de amor recíproco. Pero, así como el hombre forma parte de la familia, la familia forma parte de la *polis*[8]. La comunidad política es arquitectónica con respecto a la comunidad doméstica.

Ciertamente, la familia puede existir antes y al margen de la *polis*, pero en estas condiciones, la familia adoptará una forma diferente de la que alcanza en la *polis*; en condiciones prepolíticas, los vínculos de sangre y parentesco se dan en un marco social distinto y generan un tipo de comunidad distinto: clan, estirpe, tribu, *gens*… Al incorporarse a la *polis*, y para que esta incorporación sea posible, la comunidad de parentesco es reconfigurada, y adopta la forma según la cual las relaciones familiares, y la familia misma, pueden ser partes integrantes de la *polis*. Esta forma es la forma *política* de familia. A esta forma de familia nos estamos refiriendo cuando decimos que la familia es la «célula» básica de la sociedad; y es esta forma de familia la que es bueno promover en la *polis* y la que la *polis* debe proteger. La *polis* debe proteger a la familia que realmente es parte de ella misma, es decir, a aquella clase de familia para proteger la cual existen razones políticas.

Esta clase de familia es, asimismo, la clase de familia que podemos llamar «natural». La forma de familia que es natural, no lo es por su carácter originario, primitivo o espontáneo, sino por su perfección. Al igual que la *polis*, la familia es natural, no por su origen o modo de surgimiento, sino por su fin: por la relación de este con la actualización de la naturaleza humana. Esta actualización se realiza plenamente en la *polis*, por lo que la familia que es parte de ella, la familia que es tal según la forma política de familia, es la familia perfecta, es la familia que está configurada y ordenada perfectamente conforme a su propio fin. La familia perfecta es la familia en la sociedad perfecta.

En este sentido, la *polis* es fin de la familia: un sentido que no implica instrumentalización ni sustitución. La naturaleza es fin, dice Aristóteles, y llamamos naturaleza de una cosa a lo que esta es una vez acabada su generación[9]. La familia se ordena a la *polis* porque al conformarse como parte integrante de esta y hacerse así apta para contribuir a la plenitud humana que se realiza en la *polis*, la familia alcanza su verdadera naturaleza, su forma auténticamente natural.

La *polis* perfecciona las comunidades, las formas de vida y acción que están integradas en ella, porque al integrarlas, las convierte en partes de una forma de

7. Santo Tomás de Aquino, *In VIII Ethic.*, n. 1671.
8. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 90, a 3, ad 3; II-II, q 50, a 3, resp.
9. Aristóteles, *Política*, 1252 a 32-34.

vida superior: la vida suficiente y buena[10]. La acción de la *polis* sobre las formas de comunidad y de actividad que se dan en ella, no es la simple compaginación material de unas piezas existentes y definidas con anterioridad a la *polis*. La *polis* actúa como forma sobre aquello que integra y ordena[11], que es la manera como actúa el todo sobre las partes. Esas realidades humanas se dan en la *polis* porque han sido susceptibles de recibir una forma política de darse, de existir y de consistir. Por esta razón, todas ellas son realidades políticas.

Como *ethos* arquitectónico, es decir, supremo y formalizador respecto de lo contenido en él, la *polis* es la instancia última y decisiva en la determinación del valor de los *ethoi* –comunidades, instituciones, prácticas colectivas, etc.– que ella incluye, es decir, en la delimitación de las exigencias éticas que cada uno de estos plantea. La vida del hombre en la *polis* se desarrolla inmediata y ordinariamente a través de los diversos *ethoi* en los que la *polis* se articula. Los diferentes requerimientos prácticos –morales– que estos ámbitos comportan, y el valor de los diversos aspectos vitales que cada uno de ellos encarna y representa, cobran conciliación y orden gracias a la medida que reciben por la integración de esos ámbitos en la *polis*. Es esta integración lo que hace posible que el valor y las exigencias de los distintos *ethoi* por los que transcurre la vida del ciudadano, tengan una medida objetiva, y no dependan absolutamente de la apreciación subjetiva e individual de este.

Todo esto nos conduce a descartar cualquier explicación compositiva de la *polis*. Si la *polis* es arquitectónica, no es posible dar razón de ella como el resultado de un proceso de agregación de elementos anteriores que permanecen formalmente idénticos. Este tipo de explicación es lo que se pretendía al especular con un hipotético estado de naturaleza, y es lo que se sigue pretendiendo cada vez que se «naturaliza» una selección de lo contenido en una determinada situación humana que, en verdad, es formalmente política. Como ya vimos, si este patrimonio «natural» resulta tan elocuente acerca de cómo ha de ser la *polis*, y si se presenta tan sencillo y directo el traslado de dicho patrimonio desde la situación «natural» a la situación política, es porque, en realidad, ese patrimonio ya está configurado políticamente.

Esto implica poner en cuestión la validez del individualismo metodológico tan característico de las ciencias sociales modernas. Intentar explicar el todo social desde el simple individuo, desde sus intereses, estrategias y operaciones, es un proyecto abocado al fracaso. La impresión de haber llegado al todo social, de verlo construido como resultado del entrelazamiento cada vez más complejo de interacciones individuales, es una impresión que oculta la presencia de ese todo en el mismo punto de partida elegido. Si podemos recorrer el camino que va desde lo individual hasta lo colectivo, es porque lo individual –las motivaciones, los

10. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 30-40.
11. Louis LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 307.

tipos de acciones posibles, y la lógica de estas acciones– ya está configurado según la forma de lo colectivo.

En el fondo, si el hombre es social por naturaleza, no es posible explicar la sociedad –cualquier forma social– a partir de verdaderos individuos, pues la naturaleza del hombre –como modo real, estable, característico y previsible de actuar– siempre se nos presenta como una naturaleza ya socializada. Si el hombre es un ser naturalmente social, comprender la sociedad y, especialmente, comprender la *polis*, la sociedad arquitectónica, no puede consistir en conocer su génesis, ya sea esta real o ideal.

La vida política es una forma nueva y específica de realizar los bienes que son propios del ser humano: una forma más perfecta que las demás, que hace que los bienes realizados según ella resulten ser, en sí mismos, bienes más perfectos. Vivir políticamente no significa realizar de una manera más segura, eficaz y pacífica los bienes que, supuestamente, sería posible realizar en otra forma de vida; ni significa hacer posible la suma o compatibilización de un número mayor de bienes de entre los realizables con anterioridad. Practicar los bienes humanos de una nueva forma significa hacerlos consistir, en la práctica, en algo nuevo, es decir, significa modificar la clase de acciones en que consiste realizar y disfrutar esos bienes. Que participar de los bienes humanos en la *polis* consista en la clase de acciones en la que esto consiste, es algo que no es posible explicar con anterioridad y al margen de la *polis*, y esas mismas acciones, fuera de la *polis*, no consistirían en participar de esos bienes.

c) *El carácter institucional de la vida política*

La *polis* es un todo arquitectónico y, por tanto, plural y diverso en su interior. La pluralidad de partes que lo compone no es el resultado de un proceso meramente acumulativo, sino el efecto de la diferenciación y ordenación internas de la misma *polis*. Principalmente, la *polis* se articula internamente en instituciones. La vida en la *polis* es vida institucional, es un vivir que se desarrolla en y a través de instituciones.

Podemos decir que una institución es la encarnación social de un bien, es la organización operativa –unas acciones, unos procedimientos, unos agentes– cuyo funcionamiento es aquello en lo que consiste regularmente la misma presencia efectiva de un determinado bien en la sociedad. Una institución es un órgano social que es creado para convertir en una función –en un cometido asignado como propio a un agente particular– la realización de un bien, la existencia de este como un contenido estable de la vida social.

Institucionalizar un valor es dotarle de una forma definida, reconocida y regular de practicarlo; es, por tanto, proporcionarle una mayor practicidad, potenciar y consolidar su realización. Al ser institucionalizado, el valor recibe un agente especializado, una organización que está diseñada especialmente, para realizar-

lo porque, al mismo tiempo, está descargada de la realización de otros bienes o valores. Toda forma institucional de realizar un valor supone haber liberado a la realización de este de la necesidad de ser concomitantemente realización de otros bienes también. Por esto, definir una institución implica, habitualmente, definir o redefinir otras. Las instituciones se definen correlativamente porque se descargan recíprocamente. Además, toda forma institucional, para ser verdaderamente una forma definida y estable de practicar un bien, necesita asimismo, estar descargada de algunos aspectos, exigencias o implicaciones de ese mismo bien. Ninguna forma institucional puede atender, o atender igualmente, todas las dimensiones y facetas del bien que encarna. Por esto, si es verdad que, en la sociedad, un bien o valor se hace plena y establemente practicable en la forma de una institución, también es verdad que ninguna institución agota por entero el contenido potencial del bien que realiza, ninguna institución se identifica irrestrictamente con el mismo valor que encarna.

Gracias a su institucionalización, la práctica de un bien se hace más fácil y fluida, y de esta manera, la presencia de dicho bien en el seno de la *polis* se convierte en habitual y ordinaria. Solo si la realización de un bien no exige un esfuerzo extraordinario y, por lo tanto, insostenible, dicho bien puede estar presente habitualmente en la sociedad, es decir, solo así ese bien puede constituir un contenido estable y característico de la vida social. En este sentido, las instituciones son, con respecto a la sociedad, lo que los hábitos con respecto a la persona: unas y otros capacitan especialmente a su sujeto para la realización de una clase de acciones, de bienes, que se convierten así –por la facilidad con que se llevan a cabo– en ordinarios y característicos del vivir de ese sujeto.

Por consiguiente, definir las instituciones en las que se articula internamente la *polis* es definir la vida política: es definir qué clase de bienes o valores, qué clase de actividades, relaciones, planes de vida y elecciones van a estar presentes de manera habitual en nuestra vida común, como características de esta. El verdadero carácter de una sociedad es el que reside en el cuerpo de instituciones realmente vivas de que dispone, y no el que corresponde a las proclamas que desde dentro de ella puedan realizarse a favor de unos ideales u otros.

Los bienes, valores e ideales no los vivimos en abstracto y, por decirlo así, químicamente puros. Los vivimos según formas institucionales que, al mismo tiempo, rebajan su pureza y los aproximan a nuestra acción. Los valores que forman parte realmente de nuestra vida política son aquellos que han sido institucionalizados. Por tanto, solo los valores e ideales que son institucionalizables tienen verdaderamente carácter político, son auténticos valores e ideales políticos: solo estos pueden pasar a formar parte, a configurar y caracterizar la vida en la *polis*. Un mismo ideal puede no ser siempre un ideal político, pues puede que no se den siempre las condiciones para su institucionalización.

En tanto que articulada internamente en una pluralidad de instituciones, la *polis* puede ser entendida como una institución de instituciones. En la *polis*, todas las instituciones son *radicalmente* políticas: la *polis* es el todo arquitectónico que

posibilita el surgimiento de estas y que actúa como razón última de la definición de cada una de ellas. Volvamos al ejemplo de la familia. Al margen de la *polis*, las relaciones de parentesco, los bienes de la amistad familiar, de la crianza y educación adoptarían una forma institucional diferente a la que pueden adoptar en la *polis*. Sin contar con la *polis*, la comunidad familiar estaría cargada con una serie de funciones –de protección, de justicia, de instrucción, de trabajo y asistencia– que afectarían a las relaciones entre sus miembros, y que obligarían a esta comunidad a adoptar una configuración adecuada al desempeño de esas funciones. Por el contrario, en la *polis*, la familia es descargada –en todo o en parte– de esas funciones, que son asumidas por otras instituciones que son posibles en el seno de la *polis*. Mediante esta descarga, la familia queda redefinida *políticamente*: recibe una nueva definición, que es correlativa a la definición de las otras instituciones *políticas*.

Así, por ejemplo, la poligamia es la forma institucional que responde a una comunidad doméstica que está cargada con la función de dar protección e identidad social a la mujer, es decir, es la forma que adopta lo familiar en una sociedad en la que el único modo de dar a la mujer un lugar y una personalidad reconocibles es la adscripción de la mujer a un varón[12]. Una sociedad defectuosa, carente de las instituciones que hacen verdaderamente universales los bienes de la seguridad y la personalidad, «contamina» la institución familiar, cargándola con funciones que entorpecen su configuración de cara a otras, más propias y específicas.

La *polis*, la sociedad perfecta es el marco que posibilita la configuración perfecta y, por tanto, natural de la institución familiar. Cuanto más perfecta es una *polis* como *polis*, más perfecta es la forma institucional que las relaciones y los bienes del parentesco pueden adquirir en ella. Asimismo, todo deterioro de esta forma institucional supone un deterioro de la *polis* en cuanto tal, pues supone que la *polis* resulta articulada en un cuerpo de instituciones en el que la institución familiar queda cargada con la función de satisfacer unas necesidades, unos intereses o deseos, que hace que esta institución resulte menos apta para aquellas funciones respecto de las cuales ella es, de suyo, la más idónea, y que, en consecuencia, la institución familiar no descargue a las demás instituciones como podría hacerlo.

Lo mismo podemos decir de la forma institucional de otro valor: la justicia. También la institucionalización de este valor en la *polis* es radical y específicamente política. La venganza es la forma primitiva y no política de practicar la justicia entre miembros de clanes o estirpes diversas, es decir, entre miembros de distintas comunidades de parentesco cuya forma institucional no es política. La conocida ley del talión es, en el fondo, una medida o límite para la acción del vengador. En cambio, practicar la justicia a través de jueces y tribunales, es decir, a través de terceros que no tienen vínculos de sangre con alguna de las partes en

12. Joseph RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid, 1997, p. 160.

conflicto, es la forma institucional –estable y regular– que la *polis* hace posible para el valor de la justicia. La venganza pasa a ser una acción inmoral ante la posibilidad de una forma mejor de practicar la justicia: una forma que es política, y que hace que practicar este valor consista en acciones que son diferentes de la acción de infligir al agresor el mismo daño sufrido por el agredido.

La acción institucional es una acción facilitada por la relación de descarga mutua que se da entre las instituciones. Actuar institucionalmente es actuar sin la necesidad de tener en cuenta de manera inmediata y actual el todo social. En este sentido, la acción institucional se diferencia de la acción que, en rigor, podemos llamar «soberana»: la acción que, libre de cauces institucionales, toma a su cargo inmediatamente la *polis* en su totalidad. La vida política es vida institucional porque, en cuanto forma de vida, está compuesta de acciones ordinarias y reiterables, que son necesariamente acciones institucionales. La acción soberana solo puede ser excepcional, y en este sentido podemos entender la afirmación de Carl Schmitt: «Soberano es el que decide en el caso de excepción»[13].

Para que la descarga de responsabilidades que es propia de cada institución no derive en una atomización insolidaria de las instituciones, es necesaria la coordinación de todas ellas, que se fundamenta en la ordenación de cada una al todo arquitectónico que es la *polis*: el orden entre las partes procede del orden de estas al todo, que es su fin. Mantener coordenadas las instituciones es asegurar que, a pesar del desentendimiento de cada una respecto de la totalidad de la *polis*, la dinámica conjunta de todas ellas siga siendo una dinámica *política*. Las instituciones son la articulación interna de la propia *polis* y, por lo tanto, responden verdaderamente a lo que son cuando, en ellas y a través de ellas, es la misma *polis* la que actúa.

La configuración del cuerpo de instituciones de la *polis* tiene la finalidad de hacer que la actividad delimitada y parcial de cada una de ellas sea, a pesar de esta limitación, una participación en el conjunto de la vida política, en la actividad de la *polis* toda; y que lo sea no solo de hecho, sino también, en el mayor grado posible, de manera consciente y perceptible para el sujeto que actúa a través de cada institución. Esto último depende de la «visibilidad» que tenga el orden institucional, y de la comprensión, por parte del ciudadano, del sentido de cada institución y del conjunto de ellas. La articulación institucional de la *polis* no se ordena, pues, a eximir al ciudadano singular –que siempre actúa a través de alguna institución concreta– de la obligación de ser solidario con el entero cuerpo social, sino a proporcionarle una forma organizada, práctica y estable de vivir esa solidaridad.

Como ya se ha señalado, los valores no podemos vivirlos en abstracto, como puros universales. Para poder vivirlos, es preciso hacerlos practicables, y esto implica darles una forma concreta, reconocible y regular de realización: una forma

13. Carl Schmitt, *Estudios Políticos*: «Teología Política», Cultura Española, 1941, p. 35.

institucional. En lo práctico, en lo que es acción, limitar, determinar o concretar no es una pérdida de contenido, es una ganancia de practicidad. El contenido real de un valor es su contenido practicable, lo que en él hay de valor práctico. Por esto, el orden institucional de la *polis* es la forma real, ordinaria y reconocible de vivir la solidaridad social. Actuar institucionalmente, ateniéndose a los límites y requisitos de las mediaciones institucionales, no equivale a renunciar a la integridad del valor que se persigue, sino a saber verdaderamente en qué consiste la realidad ordinaria y práctica de ese valor.

Por otra parte –como también hemos visto–, ninguna institución agota las virtualidades del bien que encarna y hace practicable. Toda institucionalización es defectiva con respecto a la idealidad del valor institucionalizado, y ninguna institución se identifica plenamente con su respectivo bien. Esto implica que, con respecto a la realidad institucional del momento, la actitud correcta no es ni el inmovilismo conservador ni el radicalismo revolucionario. Ambos planteamientos tienen en común el identificar la institución con el valor. El primero rechaza todo cambio institucional por considerar que esta identidad se cumple en las instituciones presentes. El segundo propugna la eliminación de las instituciones presentes y la creación de otras radicalmente nuevas, porque, supuestamente, esa identidad no se cumple en las instituciones de hoy, pero sí se cumplirá en las de mañana, respecto de las cuales, el revolucionario se convertirá inevitablemente en conservador. En el fondo, el revolucionario es un pre-conservador, y el conservador un post-revolucionario.

Ante lo institucional, la actitud correcta es la que nace de saber que, por una parte, ningún valor es practicable socialmente sin institución y que, por otra, ninguna institucionalización de un valor es perfecta y definitiva. Frente al platonismo de fondo que comparten el conservadurismo y el espíritu revolucionario, el sentido de lo institucional es una mentalidad que se caracteriza por el equilibrio prudencial del aristotelismo: por el reconocimiento de que la verdad de lo práctico no se halla en arquetipos o modelos perfectos, sino en esa fusión de idealidad y efectividad que es toda forma concreta de acción, y que constituye la actualización práctica y, por tanto, la perfección posible de lo ideal. El acto es lo perfecto, pero el acto de lo humano, por ser siempre aquí y ahora, es siempre perfeccionable.

Los bienes o valores institucionalizados son los bienes o valores que, en una sociedad, resultan vivibles y practicables de manera regular. Son estos bienes los que integran el patrimonio material y moral de una sociedad. Los recursos morales de los que esta dispone verdaderamente, son los que corresponden a sus instituciones. En cuanto hábitos, las virtudes ciudadanas se adquieren mediante la repetición de los actos correspondientes, y las acciones que son reiterables son aquellas que pueden ser realizadas con cierta facilidad, gracias a su institucionalización. Por consiguiente, las cualidades que son alcanzables normalmente por los ciudadanos, son las que cuentan con el suficiente apoyo institucional, son las fomentadas e inspiradas por las instituciones de que dispone la *polis*. Estas cualidades serán positivas o negativas según sean acertadas o equivocadas las institu-

ciones que les sirvan de apoyo e inspiración. Una institución errónea –errónea por encarnar un falso valor, o por articular equivocadamente un valor auténtico– estará potenciando, en los ciudadanos, hábitos y actitudes perjudiciales para el desarrollo de la vida política.

Las virtudes y cualidades que una *polis* puede esperar de sus ciudadanos, y con las que puede contar para su consolidación y progreso, son las virtudes y cualidades que sus instituciones inducen y estimulan. Si, para solucionar sus problemas, la *polis* se viera obligada a apelar a otras cualidades humanas de los ciudadanos, estaría dependiendo de recursos no políticos, de un patrimonio humano alimentado por otra fuente, de la que la *polis* sería parásita. En la necesidad de recurrir a este patrimonio ajeno se pondría de manifiesto el carácter defectuoso del orden institucional de la *polis*.

d) *El carácter espacial del «*ethos*» político*

La vida política es vida en un espacio. La vida colectiva de los hombres comienza a convertirse en vida política cuando estos se asientan en un suelo y lo ordenan como ámbito estable de su vivir en común. Aristóteles reconoce que la *polis* no puede existir sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar[14]. La *polis* no es solo una comunidad moral, una comunidad de valores, propósitos y afectos; es también, y primariamente, una comunidad espacial: una comunidad que consiste en compartir un espacio. Cada *polis* –dice Aristóteles– tiene su lugar propio, y lo primero que los ciudadanos tienen necesariamente en común es el lugar[15]. Una comunidad estrictamente política no es una comunidad humana *en* un espacio: situada o asentada en este; es una comunidad que tiene su fundamento y el punto de arranque de su gestación en el hecho de compartir un espacio.

El hombre es un ser espacial, terrestre, y es lógico pensar, por tanto, que si la sociedad constituye la actualización o perfección de la naturaleza del hombre, la forma perfecta de sociedad, de vida humana ha de incluir la perfección de la relación del hombre con la tierra. Esta perfección se da en la medida en que el espacio no es un mero suelo sobre el que apoyarse, ni un simple terreno que explotar. En otras palabras, esta perfección se cumple en la medida en que la relación del hombre con el espacio no es una relación meramente instrumental: la relación entre una forma de vida o actividad ya configurada con independencia del espacio, y un espacio que es solo un apoyo material y externo, o una mera fuente de recursos.

La relación del hombre con el espacio –la condición espacial del hombre– se perfecciona cuando el espacio deja de ser, respecto de la vida humana, una reali-

14. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 35-37.
15. ARISTÓTELES, *Política*, 1260 b 40 – 1261 a 1.

dad puramente física, y se transforma en una realidad humana, es decir, «ética»: cuando se convierte en un *ethos* para el hombre, en un ámbito espacial cuyo orden informa la vida humana que se despliega dentro de él. Perfeccionar la relación del hombre con el espacio es perfeccionar la realidad misma del espacio. Como Aristóteles afirma, el bien –es decir, la perfección–, en la categoría de lugar, se dice «habitat»[16]. Un espacio alcanza su perfección, y se convierte en un bien a la medida del hombre, cuando es elevado desde su condición puramente física a la condición de hábitat humano, es decir, cuando es transformado en un marco espacial que es habitual y estable para el vivir del hombre, y que posee significación práctica, es decir, que su orden y configuración comunica algo acerca de aquello en lo que consiste vivir y actuar en ese marco.

Cuando el espacio es hábitat, la tarea de ordenar o dar forma al espacio es parte del proceso de definir en qué consiste lo que hacemos en él. Damos forma a nuestro obrar y vivir, dando forma al espacio que es su ámbito o lugar habitual. Un vivir que se desarrolla en un espacio que es hábitat, es un vivir que consiste en habitar: en vivir, no solo *en* un espacio, sino *según* la forma y el orden de un espacio. La vida humana se perfecciona al convertirse en habitar, pues disponer de un espacio estable y ordenado, de un espacio perfeccionado como hábitat, abre nuevas y más ricas posibilidades vitales para un ser cuyo vivir es espacial.

La *polis* es un hábitat, un *ethos* espacial. Es un espacio delimitado, segregado de la Naturaleza –de lo no humano– y ordenado para constituirlo en sede y lugar de lo humano. Articular internamente la *polis* implica siempre articular un espacio común, diferenciar y relacionar porciones de este como los correspondientes asientos de los diversos aspectos, actividades y momentos de la vida en la *polis*. La vida política es vida ordenada espacialmente. Es lógico que Aristóteles, al hablar de cómo ha de ser la *polis*, se refiera en varias ocasiones al modo de organizarla espacialmente, a la ubicación dentro de ella de las diferentes funciones –sagradas, públicas y privadas– que integran la vida política[17].

Por lo tanto, la vida política no es una forma de vida en común generada y configurada a partir de factores no espaciales –sangre, raza, lengua, religión…–, ni la comunidad política es la comunidad de quienes comparten este tipo de factores o rasgos. La vida política es un habitar en común, un vivir configurado sobre la base de un orden del espacio, y la *polis* es la comunidad de quienes comparten un mismo hábitat, un espacio ordenado para vivirlo. Una sociedad política no es una comunidad étnica, lingüística, religiosa, etc., asentada posteriormente en un espacio. Lo propio del carácter político, o del proceso de politización, de una comunidad humana es la progresiva preeminencia de los vínculos espaciales sobre los vínculos de otra naturaleza. En este sentido, puede decirse que el vivir político es civilización, y no solo cultura. Se trata de un vivir cívico, de ciudad:

16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1096 a 25-29.
17. Aristóteles, *Política*, 1267 b 33-37, 1326 a – 1327 a, 1330 a 10-15, 1330 b 20 – 1331 b 15.

un vivir conformado según un espacio creado por el hombre. En una sociedad política, reclamar para los vínculos primordiales la primacía perdida ante los lazos espaciales equivale a llevar a cabo un retroceso en el grado de civilización, y un deterioro del carácter político de esa sociedad, pues devolver la primacía a los factores no espaciales implica devolver al espacio la condición de suelo bruto, de soporte puramente físico y exterior.

Capítulo III

El bien común

Toda comunidad se constituye para un fin o bien común. En el caso de algunas comunidades, el fin que se persigue es una realidad distinta de la misma comunidad, y por esta razón, una vez alcanzado el fin, la comunidad cesa. Esto ocurre cuando la comunidad es una comunidad de acción, que tiene como fin un objetivo delimitado, ocasional o externo: el objetivo es una actividad circunscrita temporalmente, o es un estado, situación o cualidad que inhiere en un sujeto que no es la misma comunidad.

No es este el caso de la *polis*, pues la comunidad política no es una comunidad de acción, sino una comunidad de vida. Ser miembro de la *polis* consiste en compartir una forma de vida en común, un habitar en común, como acabamos de ver. Si por vida no entendemos solo el simple vivir físico, el puro hecho de estar vivo, sino la integridad de la actividad de un sujeto, y si por habitar no entendemos la pura materialidad de encontrarse en un espacio acostumbrado y protector, sino la integridad de la vida de un sujeto en cuanto desplegada en y según un espacio ordenado, entonces, resulta claro que el vivir y el habitar no se ordenan a algo distinto de ellos mismos, sino que se ordenan a su propia perfección. La *polis*, que consiste en un habitar en común, no tiene otro fin que ella misma: su progresiva mejora como *polis*. La *polis* solo se ordena a la perfecta realización de lo que ella es: la forma de vida plenamente humana.

El bien común político no es otra cosa que el bien o perfección de la *polis*, es decir, la bondad o calidad de la vida común en la *polis*, de la vida política. A este bien común puede aplicarse perfectamente la precisión que hace Santo Tomás con respecto al bien común en general: el bien común es común no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, es decir, en cuanto fin común[1]. El bien común no es común, no se participa de él, como es

1. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 90, a 2, ad 2.

común aquello –un factor, un rasgo, una característica– que puede decirse igualmente de una pluralidad de individuos, tomados según su género o su especie. El bien es fin y, por tanto, solo puede ser común si lo es como fin. El bien común político, que es la calidad de la misma vida política, no es solo una característica que puede afirmarse objetivamente del modo de vivir de una pluralidad de individuos, sino que es también, y permanentemente, la meta de ese modo de vivir como modo de vivir en común. Vivir políticamente es compartir la realización de un mismo fin común, que no es otra cosa que el desarrollo y perfeccionamiento de esta forma de vida.

La calidad de la vida política se mide por la riqueza de su contenido, por el número y calidad de los bienes que se comparten en ella, por las actividades que la componen; y se mide también por la facilidad con la que se participa en esos bienes, por el grado de su efectiva universalización. El bien común es un bien plural e inclusivo: es la integración y ordenación de una pluralidad de bienes. La *polis* es un todo internamente diverso; por tanto, su bien o perfección es, asimismo, un bien compuesto y articulado por una pluralidad de bienes.

La sociabilidad humana implica que el hombre alcanza su actualización o perfección en sociedad. El bien humano es un bien común. Los mejores y más propios bienes del hombre son bienes comunes, bienes que solo se alcanzan y poseen en común, es decir, son bienes cuya realización consiste en el perfeccionamiento de las comunidades a las que el hombre pertenece. Cuanto más perfecto es un ser –ontológica y moralmente–, más capaz es de lo común, y más común es su propio bien. La *polis* es la forma perfecta y arquitectónica de sociedad humana, por lo que la perfección de la *polis*, el bien común político será el bien humano supremo, el más perfecto y abarcante.

Esta idea se encuentra presente, de manera clara y sostenida, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás. Para Aristóteles, el fin de la política, el bien sobre el que versa esta clase de saber y actividad, es el mismo bien humano; y el bien de la *polis* es el bien supremo entre los bienes propiamente humanos[2]. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás –que utiliza con profusión la idea de bien común[3]– señala que la política es la máxima ciencia activa y directiva, que dirige a todas las demás, ya que la política tiene por objeto el último y perfecto bien del hombre[4]. El bien al que se ordena la *polis* es el principal entre los bienes humanos, pues es el bien de la comunidad principalísima, y el bien común es mejor y más divino que el bien de uno solo[5]. El bien de un hombre singular no tiene carácter de fin último, sino que está ordenado al bien común de la comunidad perfecta, que es

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 25 – 1094 b 10.

3. Según Leo Elders, la expresión «bien común» se encuentra 370 veces en las obras del Aquinate: Leo ELDERS, «La doctrina del bien común según Santo Tomás de Aquino», en *Intus-Legere*, nº 19, vol. 2 (2006), p. 55.

4. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Polit*., proemio; *In I Ethic*., nn. 30 y 31.

5. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Polit*., nn. 10 y 11.

más digno que el bien individual y que el bien de las comunidades inferiores, y al cual se ordenan los bienes particulares como las partes al todo[6]. En definitiva, para Santo Tomás, el bien humano perfecto solo se da en la modalidad de bien común: el fin último del hombre no es realizable en forma de bien individual[7].

El bien común y el bien particular se distinguen formalmente, como el todo y la parte, y tanto el bien del hombre como el de las comunidades menores, se ordenan al bien común de la *polis* como la parte al todo, como lo imperfecto a lo perfecto. Este principio es repetido insistentemente por Santo Tomás, y de él extrae numerosas conclusiones éticas y políticas[8]. También para Aristóteles, todas las comunidades son partes de la comunidad política, y el fin de aquellas, que es solo parcial, se ordena al de la *polis*, que es global[9]. De la pertenencia del hombre al todo social, y de la ordenación de su bien particular al bien común de la *polis*, Santo Tomás concluye, por ejemplo, la licitud de dar muerte al delincuente que pone en peligro la sociedad[10], y la obligación que tiene el ciudadano de exponer su vida para proteger al bien común[11].

Santo Tomás llega a sostener que como todo el hombre (*totus homo*) se ordena, como a su fin, a la sociedad en su conjunto (*totam communitatem*), de la cual es parte, puede ser justo castigar al delincuente con la amputación de un miembro; pero esta acción –precisa el Aquinate– solo puede ser lícita para el poder público, no para una persona privada, ni siquiera en el caso de que contase con el consentimiento del afectado, «puesto que con ello se injuria a la sociedad, a la que pertenecen el hombre mismo y todas sus partes (*cuius est ipse homo et omnes partes eius*)[12].

El mismo argumento sirve a Santo Tomás para afirmar que el suicida comete una injusticia, no contra sí mismo, sino contra la sociedad. El hombre es parte de la sociedad y, por lo tanto, aquello que el hombre es pertenece a la sociedad (*id quod est, est communitatis*). Al quitarse la vida, el suicida arrebata a la sociedad lo que es de esta[13]. Tanto el acto de quitarse la vida como el de consentir la vulneración de la propia integridad física –cuando no existe, claro está, una razón que lo justifique, como la conservación de la vida– pueden constituir un acto contrario a la estricta justicia, en la medida en que el hombre es parte de la sociedad, y en la medida en que el bien particular de aquel se ordena al bien común de esta.

6. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 90, a 2, ad 3 y a 3, ad 3; II-II, q 9, a 2, ad 3; *Suma contra Gentiles*, 3, 17.
7. Louis Lachance, *op. cit*., p. 143.
8. Véase, por ejemplo: *S. Th.*., I-II, q 19, a 10; q 21, a 3 y 4; q 90, a 2 c y a 3, ad 3; q 96, a 4 c; q 109, a 3; II-II, q 26, a 3; q 47, a 11, ad 3; q 50, a 3 resp.; q 58, a 8, ad 2; q 61, a 1 c; q 64, a 2 c; *De Reg. Princ*., cap. 15; *In Polit*., proemio; *In VI Ehic*., n. 1201.
9. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1160 a 9-30.
10. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 64, a 2 c.
11. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q 60, a 5 c.
12. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 65, a 1 c.
13. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 64, a 5 c; *In V Ethic*., n. 1094.

La virtud de la parte –dice Santo Tomás– debe considerarse en relación con la virtud del todo[14]. Si el hombre es parte de la *polis*, la bondad o virtud del hombre estará definida por relación a la bondad de la *polis*, por relación al bien común. Efectivamente, el hombre bueno o virtuoso es aquel que está bien dispuesto hacia el bien común[15]. La virtud es la cualidad operativa, es el modo de ser práctico que nos dispone correctamente respecto del bien común. La persona virtuosa se caracteriza por que sus deseos o apetitos son rectos, y el deseo de un bien particular es recto si está ordenado al bien común, es decir, si ese bien es deseado, efectiva y precisamente, en cuanto parte del bien común[16]. Cuanto más perfecto es un ser, y cuanto más perfecto es el hombre moralmente, más tiende a lo común.

La virtud, la perfección moral no consiste, estrictamente hablando, en procurar el bien ajeno por encima del bien propio. La virtud lleva al que la posee a desear el mejor bien que puede serle propio. Amar un bien es ser capaz de captarlo verdadera y operativamente como propio, como fuente de la propia perfección o, en última instancia, como la misma perfección propia. El virtuoso ama más y mejor porque procura para sí, porque tiene, efectivamente, como propio el mejor bien posible, y esto significa que se ama a sí mismo más y mejor[17]. El progreso moral no consiste en pasar de amarse a uno mismo a amar exclusivamente a los demás; ni siquiera consiste, en rigor, en amar a otros más que a uno mismo. Consiste en perfeccionar la manera de amarse a uno mismo: dejar de amarse en cuanto puro individuo, y de apetecer, por tanto, un bien meramente individual –de ser capaz de captar como propio solo este tipo de bienes–, y pasar a amarse en cuanto parte o miembro de una comunidad, y apetecer así –ser capaz de tener como verdaderamente propio– el bien común de esta[18].

Como señala Santo Tomás, el amor a uno mismo es el modelo o forma del amor a otros[19]. Amamos a los demás con el amor a uno mismo, porque amar a otro consiste en hacer que deje de ser un *otro*, un no-yo, incluyéndolo en ese «uno mismo» que el amor tiene formalmente como objeto. El amor a los demás es un amor a sí mismo en el que, por decirlo así, la reflexividad se ha hecho expansiva: el «sí mismo» se ha convertido en un «nosotros». La caridad –dice Santo Tomás– antepone lo común a lo propio –es decir, a lo particular, porque lo común también es lo propio de quienes lo comparten–, y el bien común es lo más amable, pues el bien del todo es, para la parte, más amable que su mismo bien particular[20]. La ca-

14. Santo Tomás de Aquino, *In I Polit.*, n. 167.
15. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 92, a 1, ad 3.
16. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 90, a 10.
17. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168 b 25 – 1169 b; Santo Tomás de Aquino, *In IX Ethic.*, nn. 1807, 1848, 1882.
18. Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, pp. 172 y ss.
19. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 26, a 4.
20. Ibíd.

ridad, la virtud no consiste en anteponer el bien ajeno al bien propio, sino en amar principalmente el bien común, que es el mejor bien –el más amable de suyo– de quien es parte de un todo, y amar principalmente este bien supone amarse a sí mismo como parte de ese todo.

La virtud dispone correctamente al sujeto con respecto al bien común, y por esto, «no hay ninguna virtud cuyos actos no sean mediata o inmediatamente ordenables al bien común»[21]. Cuanto mayor y más inmediata sea esta ordenación, es decir, cuanto más directa y específicamente versen sobre el bien común los actos de una virtud, más elevada y perfecta será esta. Por esta razón, la justicia general o legal es la virtud suprema entre las virtudes morales, y es la virtud propia del ciudadano; y la prudencia política o gubernativa es la forma más perfecta de prudencia, y es la virtud propia del gobernante político.

Los que componen una comunidad –repite Santo Tomás– se relacionan con esta como las partes con respecto al todo. Aquello que la parte es (*id quod est*) pertenece al todo, por lo que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Esto implica que los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia en cuanto esta ordena al hombre al bien común, y en este sentido, la justicia es virtud general. La justicia que versa directamente sobre el bien común es virtud general porque, respecto de ella, todas las demás virtudes son virtudes particulares, partes de esa virtud, ya que los actos de las restantes virtudes son ordenables al objeto propio de ella, al bien común, y ordenados de esta manera, se convierten en actos de dicha justicia. Esta justicia se llama también «legal» porque la ley ordena al hombre al bien común. Que la justicia general o legal ordena las demás virtudes al bien común significa que, por ella, los actos de todas las otras virtudes quedan ordenados a un fin que es superior al fin propio de cada una de estas. Por esta razón, la justicia general es *virtud*, y es virtud más perfecta que las demás. Efectivamente, la justicia legal –concluye Santo Tomás– es la más preclara entre las virtudes morales, pues el bien común es preeminente con respecto al bien particular de cada persona singular[22].

El acto propio de la justicia es dar a cada uno lo suyo. Pero la razón última de dar a otro lo que es suyo, el fin que justifica y hace exigible definitivamente este acto, no es el mismo bien particular de ese otro, pues los actos del hombre no se ordenan al bien de otra persona singular, sino al bien de la comunidad misma[23]. La justicia, en su sentido pleno y acabado, no consiste solo en dar a cada uno lo suyo, sino en hacer esto en razón del bien común[24]. Dar a un sujeto particular lo que es suyo, es decir, el acto de la justicia conmutativa y el de la justicia distributiva, es un acto de verdadera y estricta justicia si tal acto se lleva a cabo en razón del bien común. La justicia conmutativa y la justicia distributiva son verdadera

21. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 96, a 3, ad 3.
22. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 58, a 5 c; a 6, ad 4; a 12 c.
23. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 21, a 3, ad 1.
24. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 58, a 12, ad 1.

justicia en la medida en que están ordenadas por la justicia general, es decir, en la medida en que son formas particulares y mediatas de ordenar al hombre al bien común. Toda forma de justicia es verdaderamente tal por ordenar al sujeto que la practica al bien común, pues la justicia no consiste en otra cosa que en dar efectividad al carácter común de este bien, en hacer que el bien común sea verdaderamente *común*, al estar participado correcta y efectivamente por todos y cada uno de los miembros de la sociedad.

La preeminencia del bien común implica, igualmente, la superioridad de la prudencia política con respecto a cualquier otra forma de prudencia. La prudencia que versa sobre el bien común político, que es el máximo bien común por ser el bien de la sociedad perfecta, es la forma de prudencia más perfecta[25], que es superior a la prudencia económica o doméstica, la cual, a su vez, es superior a la prudencia individual[26]. La prudencia es la virtud propia del gobernante, es la virtud que dispone convenientemente al sujeto para la acción gubernativa. Cuanto más perfecta sea la materia de esta acción –lo que se gobierne–, más perfecta será la clase de actividad gubernativa correspondiente y, en consecuencia, más perfecta será también la virtud, la prudencia que constituya la excelencia en esta actividad. Lo común es más perfecto que lo individual, y lo político es lo más perfecto entre lo común. Gobernar la *polis*, conducirla a su perfección o bien común es la más elevada actividad gubernativa, y la excelencia en esta actividad es la forma más perfecta de prudencia.

«Toda la filosofía moral –dice Santo Tomás– parece ordenarse al bien civil»[27]; y por bien civil, Santo Tomás entiende el bien común de la ciudad, de la *respublica* o *polis*. Las virtudes morales perfeccionan al hombre de cara a la vida civil, se ordenan a esta clase de vida y tienen como fin el bien de esta, el bien civil[28]. Por esta razón, las virtudes morales son denominadas con frecuencia virtudes cívicas[29]. Si para el hombre, que es un ser social por naturaleza, la vida buena y suficiente, la vida plenamente humana es la vida en la *polis*, el bien común político es, en los asuntos humanos, el fin «mirando al cual llamamos a una cosa buena o mala absolutamente»[30]. La relación de una cosa –un bien, una acción, un hábito…– con el bien común de la *polis* es, en última instancia, la medida de la conformidad o disconformidad de esa cosa con la perfección del ser humano.

Ciertamente, el bien común tiene primacía sobre el bien particular si ambos bienes son del mismo género[31]. Pero la consecuencia de esta condición no es exactamente la que a veces se extrae de ella: que el bien común quedaría subordinado, como a su fin, a un bien particular que fuera de un género superior.

25. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 50, a 2, ad 1; q 58, a 1.
26. Santo Tomás de Aquino, *In VI Ethic.*, n. 1201.
27. Santo Tomás de Aquino, *In VIII Ethic.*, n. 1542.
28. Santo Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 33, q 1, a 2, n. 75; a 4, n. 119.
29. Santo Tomás de Aquino, *De Ver.*, q 24, a 1, ad 2; *De Virt. In comm.*, a 10.
30. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1152 b 1-3.
31. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 152, a 4, ad 3.

Hemos de tener en cuenta que cuando la relación entre el bien común y el bien particular es considerada desde el punto de vista de la filosofía política, lo que principalmente importa de estos bienes no es la categoría y la naturaleza que cada uno tenga en sí mismo considerado, sino su ejercicio efectivo, el modo concreto de practicarlo en el seno de la *polis*, de la vida política. Así, por ejemplo, aunque el bien del intelecto es más elevado que el bien práctico, Aristóteles afirma que a la política le corresponde establecer qué ciencias han de cultivarse en la *polis*[32]; y Santo Tomás hace la precisión de que incluso las ciencias especulativas están ordenadas a la política, no en lo que respecta a su contenido, pero sí en lo que respecta a su ejercicio[33]. La política, la actividad de configurar y perfeccionar la *polis*, no puede, ciertamente, ser el criterio del contenido de las ciencias teóricas, de la materia y de la verdad de cada una de estas, pero sí puede establecer cuáles y cómo han de ser ejercidas en la *polis*, porque, al fin y al cabo, se trata del ejercicio de estas ciencias que forma parte de la vida política y que afecta a la calidad de esta vida.

La ordenación del hombre a la *polis* es para Santo Tomás tan profunda y abarcante que, según este, el hombre merece retribución por parte de la sociedad incluso cuando se hace un bien a sí mismo, porque esta acción repercute sobre el bien común, por ser el hombre miembro de la sociedad[34]. Al cuidar de sí mismo, el hombre ya está haciendo algo que tiene valor para la sociedad, que contribuye de algún modo al bien común, pues cuidar de la parte es algo que va en interés del todo. Por esta razón, esa acción, por individual y privada que parezca, posee cierta razón de mérito ante la sociedad.

El bien común es la razón de la ley. La ley se dicta para el bien común: para hacer más concreta, desglosada y estable la forma de realizar el bien común, la ordenación del hombre a este bien. El bien común es el motivo último y fundamental del cumplimiento de la ley, y la causa de la obligatoriedad de esta. Por lo tanto, si en algún caso el cumplimiento de la ley se volviera perjudicial para el bien común, no habría que obedecerla según la misma letra de la ley[35]. El supuesto de esta afirmación es una ley que es tal verdaderamente, que es justa y legítima, y que, por tanto, merece de suyo ser cumplida. En el caso de que, circunstancialmente, el cumplimiento de una ley así resultara perjudicial para el bien común, dicha ley dejaría de obligar en lo que respecta a la literalidad de su contenido, pero conservaría la obligatoriedad de su espíritu o intención, que, por tratarse de una ley en principio válida, apuntaría verdaderamente a la realización del bien común.

La ley es para el bien común, y lo mismo puede decirse de la virtud, que –como hemos visto– es la cualificación operativa que dispone el sujeto de cara al

32. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 28.
33. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic*., n. 27.
34. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*., I-II, a 21, a 3 c.
35. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*., I-II, q 96, a 6 c.

bien común. Por esto, la intención del gobernante ha de mirar primera y principalmente al bien común, y secundariamente al orden de la justicia y de la virtud, por medio del cual el bien común se alcanza y se conserva[36]. El objeto inmediato y principal del gobernante político, de la acción política, es el bien común, que constituye el fin y la fuente de sentido de la ley, de la justicia y la virtud. Ciertamente, no es posible atender al primero sin atender a las segundas al mismo tiempo, pero, de cara a este último cometido, es importante ser consciente de que el valor de la justicia y de la virtud radica en su necesidad para el bien común. Si es importante que cada uno tenga lo suyo, lo es porque solo así el bien común se realiza verdaderamente como tal. Hablando con todo rigor, el objetivo de la *polis* no es ser justa, consistir en un orden jurídico que garantice que cada uno tenga lo suyo. La finalidad de la *polis* es constituir un buena comunidad, un verdadero bien común de todos los ciudadanos, lo cual exige, ciertamente, que, dentro de ella, todos y cada uno participen efectivamente de dicho bien como les corresponde.

a) *Totalitarismo e individualismo*

Todo lo dicho hasta aquí acerca del bien común y de la ordenación del hombre a este bien, no implica –contra lo que alguno podría pensar– ningún género de totalitarismo o colectivismo. Bien al contrario, las ideas precedentes constituyen la clave para superar el peligro de caer tanto en un planteamiento totalitario como en un planteamiento individualista. Ante el riesgo de derivar hacia uno de estos dos extremos, lo crucial es entender acertadamente la realidad del bien común y la relación del ser humano con la comunidad política. Para que la búsqueda de esta comprensión sea fructífera, es preciso que no esté mediatizada por el empeño de evitar lo que, *a priori*, tengamos por totalitarismo o individualismo. La concepción del bien común que alcancemos no será verdadera si está guiada por el criterio de evitar lo que suponemos previa y acríticamente que es el totalitarismo. Antes de reflexionar racionalmente sobre el bien común y sobre la relación del hombre con él, la idea que tengamos sobre el totalitarismo o sobre el individualismo, solo puede consistir en un prejuicio. No es un prejuicio lo que debe dirigir nuestra concepción del bien común; es la verdad acerca de este bien y de su relación con el hombre, es decir, aquello que la razón descomprometida nos permita decir sobre estas realidades, lo que ha de determinar finalmente qué podemos entender, en rigor, por totalitarismo y por individualismo.

Partiendo de la sociabilidad natural del ser humano, la razón no nos permite decir acerca del bien común algo sustancialmente diverso de lo expuesto en estas páginas. Si el hombre es social por naturaleza, el hombre vive en sociedad para

36. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 100, a 8 c.

poder tener como bien propio, como fin de su obrar, un bien que no puede poseer individualmente: un bien común. La posesión de este bien, el hacerlo propio se realiza solo como participación en él –se realiza en el acto de compartirlo–, y esta participación supone, en el sujeto de ella, la condición de parte respecto del todo social cuya perfección es ese mismo bien común, en sí mismo considerado[37].

El ser humano no tiene como fin un bien ajeno, el bien de otro sujeto singular. El ser humano se ordena a su mejor bien, y este es el más perfecto bien común del que verdaderamente pueda participar. Mediante su incorporación a la sociedad, el hombre trasciende su pura individualidad y se hace capaz de un bien más perfecto –más perfectivo del hombre– que el bien meramente individual. La realización de la plenitud personal adquiere la forma de una participación en el bien común. La ordenación del hombre al bien común, por profunda y abarcante que sea, no puede implicar ninguna degradación o instrumentalización del ser humano, pues se trata de la ordenación del hombre a su propio bien, a su bien más perfecto y abarcante. En la participación en este bien, el hombre encuentra su propia plenitud.

Si la ley, que ordena al hombre al bien común, tiene fuerza obligatoria, es porque el bien común es un bien propio del mismo sujeto obligado, y un bien mejor que el resto de sus bienes propios. La ley nos obliga en cuanto que nos dirige a nuestro mejor bien, que es el bien que nos corresponde, no como individuos, sino como miembros o partes de la sociedad. Fundamentalmente, lo que hace la ley no es imponernos el respeto del bien ajeno, cargar y condicionar la búsqueda del bien propio con el peso de la protección de las condiciones que hacen posible la realización del bien de los otros. Lo que hace la ley es subordinar la búsqueda de una clase de bienes propios, de los bienes particulares de cada miembro de la sociedad, a la realización de otro y mejor bien propio: el bien común de todos ellos.

Por lo tanto, la ordenación del hombre al bien común, a la perfección del todo político, no tiene, de suyo, ningún efecto enajenante o instrumentalizador sobre el ser humano. Esta ordenación no aparta al hombre de su propio bien, ni le pone al servicio de un bien que le es ajeno y de un sujeto que es completamente otro respecto de él. La ordenación del hombre al bien común tiene un efecto plenificante o perfeccionador del hombre mismo, pues esta ordenación constituye la correcta finalización del ser humano, la orientación de su obrar hacia la auténtica plenitud humana.

Aunque en sus consecuencias prácticas resulten opuestos, el totalitarismo y el individualismo tienen una raíz o punto de partida común: la exteriorización del bien personal con respecto al bien común. En ambos planteamientos, hablar de bien personal y de bien común es hablar de dos bienes distintos materialmente, externos y separables el uno del otro. Aquello en lo que consiste el uno es realmente distinto de aquello en lo que consiste el otro. Buscar y poseer –hacer pro-

37. «Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q 58, a 9, ad 3.

pio– uno de ellos es, en la práctica, distinguible de buscar y poseer el otro: la acción en la que consiste lo primero es realmente distinta de la acción en la que consiste lo segundo.

En estas condiciones, es inevitable que la relación que se pueda establecer entre ambos bienes sea una relación de carácter meramente instrumental, y que, por tanto, cualquier subordinación de uno de ellos al otro, constituya necesariamente una forma de instrumentalización. Mientras el totalitarismo representa la instrumentalización del bien «personal» al bien «común», el individualismo representa la instrumentalización del bien «común» al bien «personal». Hay que escribir «personal» y «común» –así, entre comillas– porque, una vez que estos bienes quedan mutuamente exteriorizados, y la relación entre ellos resulta meramente instrumental, hemos dejado de tener ante nosotros un bien verdaderamente *personal* y un bien verdaderamente *común*, y hemos pasado a estar tratando de un bien individual y de un bien total, en el sentido de metapersonal.

Lógicamente, la exteriorización recíproca entre el bien común y el bien personal, supone la misma clase de exteriorización entre los sujetos respectivos de estos bienes. La sociedad y el hombre son cosificados correlativamente. Cada uno de ellos es convertido en una entidad completamente objetiva respecto del otro: en algo completamente puesto ante el otro, que posee una mismidad, un ser en sí mismo que de ningún modo involucra al otro, y respecto de lo cual, por tanto, este otro puede adoptar la posición de un puro observador externo. La sociedad y el hombre, la *polis* y el ciudadano son absolutizados respectivamente: son convertidos en dos realidades absolutas, la una con respecto a la otra. Pero, como la relación entre ellas es inevitable, lo que queda pendiente es cuál de ellas ha de instrumentalizar a la otra, es decir, cuál de ellas ha de rebajar a la otra de su condición absoluta, y relativizarla. Se trata, en definitiva, de decidir quién es el observador y qué es lo observado, pues la condición de observador externo es la que da paso a la condición de dominador técnico, de instrumentalizador.

El totalitarismo absolutiza la sociedad e instrumentaliza al hombre. La sociedad, la *polis*, el Estado es hipostasiado, es transformado en una especie de «metapersona»: en un «alguien» o subjetividad singular, que posee existencia propia, y que es distinta e independiente de la subjetividad de cada uno de los ciudadanos. Así concebida, la sociedad reclama su fin propio frente a los individuos que se encuentran ante ella y bajo ella, sirviéndose de estos y de sus respectivos bienes particulares para la consecución de aquel fin. La ordenación de estos bienes particulares al fin o bien propio de la sociedad constituye una clara y completa instrumentalización. Se trata de una ordenación regida y diseñada mediante una racionalidad puramente técnica o instrumental, es decir, una racionalidad que, entrando en acción solo después de que el fin ha sido completamente determinado, versa exclusivamente sobre medios externos y materialmente distintos respecto del mismo fin al que sirven. A diferencia de la racionalidad práctica o moral, la racionalidad instrumental no busca la perfección propia de aquello que ordena a un fin, porque, tratándose de dos realidades externas y separables, el

bien de lo ordenado no es condición ni parte integrante del bien de lo ordenante y, por esto, el fin que se busca puede ser determinado completamente antes de saber qué deparará a los medios su ordenación al fin.

En el planteamiento totalitario, la ordenación del hombre a la *polis* no es la ordenación de aquel a un todo del que forma parte y en el que, por tanto, encuentra su propia realización; es la ordenación del hombre a un todo separado de él, respecto del cual el hombre no es más que un recurso externo. En este caso, la ordenación es solo utilización, y el efecto de esta en el recurso humano –su degradación o, incluso, su eliminación– no afecta en nada al bien del todo. El uso de un recurso puede implicar su consumo.

En la práctica, todo esto se traduce en un poder político que actúa en nombre de una supuesta totalidad viviente, de una totalidad que posee personalidad y vida propias, y a la que corresponde alcanzar, de manera imperativa, una meta histórica específica, al servicio de la cual es legítimo y necesario poner todos los recursos materiales y humanos disponibles. Esta meta nunca es, en el fondo, algo tan cercano y, a la par, tan abarcante e integrador como la constitución de una forma de vida buena para los hombres, de un habitar en común, sino que consiste en una meta que va más allá de todo esto, en un objetivo de mayor alcance y de definición más simple. A la consecución de este objetivo cuasi-escatológico, ha de quedar sacrificada la forma de vida en común, ordenada y estable, que los hombres pudieran tener ahora, pues la constitución de un habitar humano y común, la aspiración a una vida buena «sin más», ha de ser suspendida hasta que dicho objetivo sea alcanzado. En realidad, lo que persigue el totalitarismo no es un objetivo político, no es la configuración de una auténtica *polis*; es un objetivo meta-político, al que la *polis*, como comunidad de vida, queda supeditada, instrumentalizada, y convertida en comunidad de acción.

En el ciudadano concreto, esto significa que el orden general de su vivir se hace precario y permanentemente momentáneo, y que todas las dimensiones de su existencia quedan por completo a disposición del objetivo meta-político, y son dirigidas –de manera pasiva y externa– por el poder responsable del logro de tal objetivo. Ser miembro de la *polis*, estar ordenado a ella no significa ahora participar de un modo de vivir común y más perfecto que el individual; significa verse arrastrado en la «puesta en movimiento» de la *polis* entera hacia una meta que no es ella misma. El totalitarismo es la conversión de la *polis* en una comunidad de acción, en la que la acción lo es todo y lo merece todo.

El individualismo lleva a cabo lo contrario: absolutiza al hombre e instrumentaliza la sociedad. El hombre es visto como un todo cerrado y acabado, que posee su ser y valor completos en su propia condición absoluta, es decir, en lo que él es previa e independientemente de toda relación o vínculo que pueda adquirir. Como absoluto, el hombre es un puro individuo, un ser que es lo que es dividido, separado completamente de todo cuanto le rodea. Este hombre carece de relatividad constitutiva, no necesita entrar en relación, relativizarse, para ser efectiva y plenamente lo que es. Por tanto, su socialización, su vinculación a una realidad

común no le aporta nada verdaderamente sustantivo, sino que solo le proporciona mayores posibilidades instrumentales. Para un hombre así concebido, la sociedad no puede ser otra cosa que un orden instrumental, con el que poder perseguir, de manera más eficaz y segura, los bienes individuales que cada uno necesite o prefiera.

Desde estos presupuestos, el ideal humano y social que se puede formular no es otro que la mayor autonomía individual posible. Paradójicamente, la vida social tiene como finalidad principal el hacer posible que los hombres vivan autónomamente, sin afectarse unos a otros en la búsqueda de sus respectivos bienes. Parece que el objetivo consiste en hacer posible que los hombres vivan juntos sin vivir verdaderamente en común. La *polis* ya no es concebible como la constitución de una forma más perfecta de vida en común, sino solo como un sistema, como una red de relaciones instrumentales, que permite la compaginación de una pluralidad de vidas individuales. En el individualismo, la *polis* deja de ser una comunidad de vida, y se convierte en un recurso exterior, en un entorno artificial a disposición de una pluralidad de vidas individuales.

Dentro de este entorno, es posible, ciertamente, la cooperación mutua en la búsqueda del bien de cada uno. Pero una cooperación de la que cada uno sale beneficiado de cara a su propio bien individual, no es otra cosa, en el fondo, que una instrumentalización recíproca, que es aceptada por ambas partes porque, a fin de cuentas, resulta rentable desde el punto de vista del interés individual de cada una. Uno acepta ser utilizado para el bien de otro porque, al mismo tiempo, uno se está sirviendo también del otro para obtener su propio bien. En el contexto del individualismo, las relaciones de cooperación son también relaciones instrumentales.

Para que la cooperación sea algo más que una recíproca instrumentalización, es preciso que el objeto de ella no sea el bien individual de cada uno de los que entran en esa relación, sino un bien común a todos ellos, que solo es posible gracias a esa cooperación. Para que cada uno no esté, sin más, instrumentalizando al otro, es necesario que el bien que obtenga aquel mediante el recurso a este, no sea un bien completamente ajeno a este. La cooperación no es una relación instrumental e instrumentalizadora cuando lo que se busca con ella no es conseguir compaginadamente el bien individual de cada uno, sino hacer posible, para todos los que cooperan, un bien distinto y superior a los respectivos bienes individuales: un bien común. Solo en el contexto y sobre la base de este tipo de cooperación, puede darse una cooperación mutua, para bienes particulares, que no sea una mera instrumentalización recíproca, porque, en estas condiciones, esta segunda cooperación se convierte en una forma de posibilitarse mutuamente la participación en el bien común que es objeto de la primera y fundamental cooperación. Para no ser una pura relación instrumental, la cooperación mutua ha de darse en el seno de una auténtica comunidad.

La visión de la sociedad como un sistema de relaciones instrumentales que permite compaginar la búsqueda autónoma del propio bien por parte de una plu-

ralidad de individuos, es la visión que preside el Estado rigurosamente liberal, garantizador de derechos individuales. Estos derechos son entendidos como la expresión y la forma de la autonomía individual. El sentido básico de la actuación del Estado es la garantía de estos derechos, que el Estado defiende y proclama frente a cualquier forma social o contexto comunitario que pretenda implicar, para sus miembros, vínculos que no sean meramente instrumentales. La defensa de estos derechos equivale a preservar al hombre en su condición de individuo, a pesar de las comunidades en las que el ciudadano pueda tomar parte, empezando por la misma *polis*.

El Estado se convierte en una aparato fiscalizador de todos los ámbitos sociales en los que se desarrolle la vida del ciudadano, en un vigilante celoso de que la individualidad de este no quede incorporada a una condición o identidad comunitaria. Ante cualquier problema humano en estos ámbitos, el Estado reacciona imponiendo nuevas formas de reconocimiento y protección de los derechos de cada individuo, provocando así que, poco a poco, en todos los ámbitos sociales –familia, escuela, sanidad, diversión, etc.–, los derechos que se ejerzan y su modo de ejercicio sean exactamente los mismos. De este modo, los problemas sociales reciben una respuesta completamente descontextualizada: el contexto al que pertenecen se hace irrelevante, y lo único que cuenta es el individuo, con sus derechos, y el Estado, que vela por ellos. Y cuanto más actúa el Estado como aliado del individuo frente a cualquier contexto social, más completa es la dependencia de este respecto del aparato estatal. A la postre, la absolutización del hombre y la instrumentalización de la sociedad dan lugar a una nueva forma de sometimiento: el sometimiento del individuo al Estado protector.

Ni en el totalitarismo ni en el individualismo, el principio de subsidiariedad –tan subrayado por la doctrina social de la Iglesia– encuentra verdadero cumplimiento. En ninguno de estos dos planteamientos, la intervención de la instancia suprema de decisión y orden –el poder político– tiene el límite que procede de tener en cuenta la naturaleza de las comunidades y organizaciones sociales que se encuentran integradas en la *polis*. El totalitarismo cae en un exceso de intervencionismo y de dirigismo colectivo, encuadrando todas las dimensiones de la vida social en organizaciones de servicio inmediato al todo político, como todo separado e hipostasiado. Por diversas que sean estas dimensiones, todas ellas quedan sometidas a un mismo tratamiento, a la disciplina centralizada y utilitaria de una decidida unidad de acción para el logro del objetivo ideológico. En el fondo, toda la sociedad no es más que una organización estratégica al servicio de un objetivo meta-político, que afecta e involucra igualmente a todos los aspectos de la vida humana, sin distinción alguna.

El todo político deja de ser, en verdad, un todo arquitectónico y articulado, y pasa a convertirse en un todo monolítico, que se hace inmediato en todos los momentos y actividades de la vida del ciudadano. No es a través de formas sociales menores –de su naturaleza, autonomía y vitalidad propias– como el hombre se ordena y contribuye al bien del todo político, sino instrumentalizando estas for-

mas y convirtiéndolas en meros recursos, ocasionalmente diversos, de su servicio único, inmediato e indiferenciado al todo político. De esta manera, la ordenación del hombre y de las comunidades intermedias al conjunto de la *polis*, no implica el perfeccionamiento de estas y del hombre como miembro de ellas, sino que trae consigo que tales comunidades resulten desvirtuadas, y que la presencia del hombre en ellas equivalga a la presencia de un agente del Estado en el interior de una dependencia de este.

Por su parte, el individualismo se aparta del criterio de subsidiariedad por defecto de intervención política. La subsidiariedad no implica solo el respeto de la autonomía, de la capacidad de acción y decisión de las formas sociales menores; implica también la acción de ayudar o subsidiar a estas comunidades por parte de la *polis*, para que alcancen los fines o bienes –la clase de plenitud– que no podrían obtener por sí solas. El individualismo, al instrumentalizar la sociedad al servicio del individuo, elimina de la intervención de la sociedad sobre la vida del hombre, el carácter de contribución a la plenitud humana, a la elevación del hombre a un nivel superior de perfección. La acción política, la acción de configurar la *polis* y, por tanto, de posibilitar la configuración de las sociedades menores dentro de ella, no tiene el sentido de proporcionar al hombre las condiciones para que este trascienda su individualidad, y alcance una forma de vida y una clase de bienes superiores a los individuales. Al contrario, el sentido de la acción política es preservar, para el hombre, la posibilidad de una vida completamente individual, y la intervención política se da solo en la medida en que lo requiere este objetivo. La autonomía que se tiene en cuenta es solo la del individuo, que es defendida a expensas de la autonomía y naturaleza propias de las comunidades en las que aquel se encuentra integrado. También en este caso, las sociedades intermedias son instrumentalizadas y, por tanto, desvirtuadas, con la diferencia de que ahora el destinatario de esta instrumentalización es el individuo, y el Estado, el garante de ella.

En el fondo, en ninguno de estos dos planteamientos se encuentra presente la idea de la *polis* como un todo arquitectónico, compuesto por una pluralidad de partes diversas, que no pierden ni su existencia ni su consistencia al hacer real el todo, sino que dan realidad concreta a este a través de la presencia y naturaleza propia de cada una de ellas. Y, por tanto, tampoco se halla presente la idea de la acción política como acción integradora, que al procurar la mejor configuración posible de la *polis* –el bien común–, está procurando también, indisociablemente, el perfeccionamiento de lo integrado políticamente.

b) *El carácter de persona y la participación en lo común*

Dentro de la corriente de pensamiento denominada «personalismo», se ha criticado con frecuencia la ordenación del hombre al bien común político, por apreciar en esta ordenación la presencia inevitable de una deriva totalitaria. En

buena medida, el personalismo ha querido representar la posibilidad de una crítica de esa ordenación, que no implique, sin embargo, caer en el individualismo. A la luz de las reflexiones anteriores, podemos afirmar que ni esta posibilidad es real, ni aquella apreciación está fundada.

Para el personalismo en general, el hombre, por ser persona, no está ordenado a la sociedad, sino que la trasciende. Con frecuencia, el fundamento último que se ha dado a esta tesis ha sido un fundamento ontológico. El hombre es sustancia, mientras que la sociedad es accidente: es relación. La persona es superior a la sociedad como el todo sustancial es superior al todo de orden. Pero, en verdad, de esto no se desprende que el hombre trascienda la sociedad. Tomar una comparación de estatutos ontológicos –de categorías metafísicas– como premisa desde la que responder a la cuestión de la relación entre el hombre y la sociedad, es una estrategia completamente equivocada, pues esta cuestión no pertenece al ámbito de la ontología –del modo de ser propio de cada ente–, sino al ámbito de lo práctico, de lo moral: del modo de obrar propio del ser humano[38].

Podría decirse también que, desde esa comparación de categorías, no es posible responder a la cuestión que nos ocupa porque esta cuestión se sitúa por entero dentro del campo de otra categoría: la operación, que es, a su vez, un accidente. Cuando consideramos la relación entre el hombre y la sociedad, todo aquello de lo que estamos hablando es igualmente accidente. Estamos hablando, principalmente, de operaciones, de acciones: individuales y comunes. En este contexto, no nos estamos refiriendo al hombre en cuanto sustancia o ser subsistente, sino en cuanto sujeto de acciones, es decir, en cuanto ser que persigue fines o bienes operables. La relación entre el hombre y la sociedad es una cuestión que surge cuando lo que intentamos saber no es qué modo de ser tiene ya el hombre como puro ente, por el hecho de ser, sino qué modo de ser puede llegar a tener. Se trata, pues, de un modo de ser que no le viene dado inmediatamente por su sola condición de sustancia, por perfecta que esta sea como estatuto ontológico. Se trata, obviamente, de un modo de ser práctico o moral, de una perfección operativa que el hombre puede alcanzar mediante su obrar. Es este obrar lo que debe estar ordenado a la sociedad para que el modo de ser práctico que el hombre alcanza a través de él, sea verdaderamente la perfección operativa que al hombre le corresponde alcanzar.

La ordenación del hombre a la sociedad ni se confirma ni se desmiente desde la sola consideración del hombre como ser subsistente y de la sociedad como ser accidental. No es ni lo uno ni lo otro lo que está en juego en la dirección que se haya de dar a la relación entre el hombre y la sociedad. Lo que está en juego es la perfección que solo su propio obrar puede dar al hombre, y esta perfección –a diferencia de su perfección ontológica, de su condición de sustancia– sí establece que el hombre se ordene operativamente a la sociedad.

38. José Luis Widow Lira, *La naturaleza política de la moral*, RIL editores, Santiago de Chile, 2004, p. 242.

En definitiva, el hombre se ordena a la sociedad porque el hombre, como sustancia, se ordena a su perfección operativa o moral. La sustancia –dice Aristóteles– es para su operación. El hombre se ordena a la sociedad porque se ordena a su operación propia, y el obrar propia y perfectamente humano es un obrar que consiste en participar en una actividad común, realizadora de un bien común[39]. Decir que el hombre es persona no es añadir algo que modifique esto. Ser persona es ser subsistente en la naturaleza más perfecta, es decir, en la naturaleza racional. Pero el subsistente de naturaleza racional actúa según la naturaleza en la que subsiste, que es su principio de operaciones, y el obrar que caracteriza y actualiza esta naturaleza es un obrar social. Ser persona viene a significar ser una sustancia individual que, en virtud de la naturaleza en la que subsiste, se ordena a una clase de operación, a una perfección operativa tal, que no es alcanzable individualmente.

La perfección de la naturaleza de la que el hombre es substancia individual y, por lo tanto, persona, no le desliga a este de la sociedad sino que, por el contrario, lo convierte en plena y perfectamente social. Por la perfección de su naturaleza, el hombre es capaz de bienes comunes y está destinado a este tipo de bienes. Los bienes de la persona son bienes comunes, es decir: el bien personal, la perfección del hombre en cuanto persona, solo se realiza como participación en un bien comunicable.

En realidad, lo que el hombre trasciende en cuanto persona, no es la sociedad, sino la individualidad, y trasciende esta mediante aquella: incorporándose y ordenándose a lo común. No es la sociedad el ámbito donde el hombre es solo individuo, y lo que, en cuanto persona, el hombre trasciende, superando así su individualidad. Bien al contrario, la sociedad es el ámbito al que el hombre, por ser persona, puede y está llamado a incorporarse, trascendiendo su condición individual tanto más perfectamente cuanto más perfecta sea esa incorporación, es decir, la participación del hombre en el bien común.

Trascender es siempre pasar de lo incomunicable a lo comunicable, del aislamiento a la comunicación. Todo trascender se lleva a cabo como incorporación a una comunidad. El hombre no puede trascender *la* sociedad; puede trascender *una* sociedad, incorporándose a otra más perfecta, a una comunicación mayor. No hay trascendimiento de una comunidad que se lleve a cabo, por parte del sujeto, como pura desvinculación, y no como adquisición de nuevos y más perfectos vínculos. Si trascender la sociedad significara, por parte del hombre, desligarse de esta, reconcentrarse en sí mismo y ordenarse a un fin propio completamente incomunicable, esa trascendencia equivaldría a una vuelta a la individualidad. Por esto, la crítica del personalismo a la ordenación del hombre a la sociedad, solo consigue evitar el caer en un completo individualismo, en la medida en que dicha

39. José Luis WIDOW LIRA, «Bien común y bien particular. Crítica al personalismo», en *Intus-Legere*, nº 5 (2002), p. 96. Véase también: Louis LACHANCE, *op. cit.,* p. 80.

crítica es frenada a mitad de camino, reintroduciéndose –con otra terminología– lo mismo que se dice criticar.

Conviene que nos detengamos un momento en un conocido texto de Santo Tomás, por el abundante uso que han hecho de él quienes han mirado con recelo la idea de la ordenación del hombre al bien común. No han sido pocos los que han hecho de este texto la confirmación y el estandarte de la supuesta orientación personalista del pensamiento de este autor.

> «El hombre –dice el Aquinate– no se ordena a la comunidad política según todo lo que es y según todo lo que es suyo (*secundum se totum et secundum omnia sua*), y por esto no es necesario que todos sus actos sean meritorios o demeritorios con respecto a la comunidad política. En cambio, todo lo que el hombre es, lo que puede y lo que posee (*totum quod homo est, et quod potest et habet*) se ordena a Dios, por lo que todos los actos humanos, buenos o malos, tienen por su misma naturaleza mérito o demérito delante de Dios»[40].

Lo primero en lo que hay que reparar es el contexto al que pertenecen estas líneas. Este contexto es la cuestión acerca del mérito de los actos humanos. Santo Tomás se pregunta si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene también razón de mérito o demérito. A esto responde afirmando que el mérito o demérito se define por relación a la recompensa que se da por razón de justicia, es decir, por relación a la retribución que se otorga a alguien cuando hace algo en provecho o daño de otro. Por tanto, un acto es meritorio o demeritorio por estar ordenado a otro sujeto, ya sea una persona o la comunidad. En este contexto, se pregunta, más concretamente, si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene mérito o demérito ante Dios. A la respuesta afirmativa a esta pregunta, Santo Tomás presenta una posible objeción: ciertamente, el acto humano tiene mérito o demérito por ordenarse a otro; pero no todos los actos humanos se ordenan a Dios; luego no todos los actos humanos son meritorios o demeritorios delante de Dios. Es a esta objeción a lo que está respondiendo con el texto citado[41].

En definitiva, lo que Santo Tomás está sosteniendo aquí es que, si bien puede haber actos humanos que no sean ni meritorios ni demeritorios ante la *polis*, no puede haberlos ante Dios. Esto es todo a lo que alcanza la limitación señalada para la ordenación del hombre a la comunidad política, en contraste con la ilimitada ordenación del hombre a Dios. Dicho en otros términos, la conclusión que Santo Tomás extrae de lo que en este argumento actúa como premisa, carece prácticamente de relevancia política, lo cual supone que lo que sirve de premisa, lo que se dice de la ordenación del hombre a la comunidad política, no corresponde a lo que puede decirse de esta ordenación desde un punto de vista verdaderamente político. Poco puede afectar a la *polis*, a su fin y a su actuación con respecto a los ciudadanos, el hecho de que pueda haber acciones de estos que sean indiferentes –ni

40. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 21, a 4, ad 3.
41. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 21, a 3 y 4.

meritorias ni demeritorias– por lo que a la *polis* se refiere, es decir, acciones que no interesen a la *polis* ni sean de su incumbencia. Prueba de esto es que, cuando de lo que se trata es de alcanzar conclusiones acerca de lo que realmente afecta y corresponde hacer a la *polis*, la premisa a la que recurre Santo Tomás es, indefectiblemente, la ordenación del hombre a la *polis*, como la parte al todo, como lo imperfecto a lo perfecto; de lo cual hemos dado aquí muestra suficiente.

Qué acciones pueden ser indiferentes ante la *polis* y, por tanto, expresión del límite de la ordenación del hombre a esta, es una cuestión que Santo Tomás no responde, pero a la luz de lo que afirma en otros lugares, solo puede pensarse que el campo de esas acciones es considerablemente estrecho, si es que no se reduce al de los actos puramente internos. Téngase en cuenta que es en este mismo contexto –en concreto, en el artículo anterior al del texto citado, en el que se plantea si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito– donde Santo Tomás afirma algo que ya ha sido mencionado: que incluso cuando el hombre se hace un bien a sí mismo, merece retribución por parte de la sociedad, porque su acción repercute sobre el bien común, en cuanto que él es miembro de la comunidad política[42].

Además, es preciso reparar en que el texto que nos ocupa es probablemente el único texto de Santo Tomás en el que parece ponerse en cuestión o rebajarse la ordenación del hombre a la sociedad. Lo que es seguro, al menos, es que se trata del único texto tomista –propiamente político– del que se sirven los que pretenden atribuir al pensamiento del Aquinate una orientación personalista. Frente a este texto singular, encontramos en la obra de Santo Tomás una cantidad ingente de textos cuyo sentido es clara y explícitamente el contrario, como ya ha sido señalado. Algunos de estos contienen, incluso, expresiones que parecen frontalmente opuestas a lo que se dice en el texto en cuestión. Así, por ejemplo, Santo Tomás afirma que *todo* el hombre (*totus homo*) se ordena, como a su fin, a la sociedad[43]; y en otro lugar, subrayando con mayor énfasis la misma idea, sostiene que «como todo hombre es parte de la comunidad, todo lo que es y tiene pertenece a esta (*quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis*), porque la parte, en todo lo que es, pertenece al todo»[44]. Puede que sea posible seguir apreciando algún matiz diferenciador entre estas expresiones y el «*secundum se totum et secundum omnia sua*» del texto que analizamos, pero, en tal caso, extraer de ello, en contra de todo lo anterior, que el verdadero sentir de Santo Tomás acerca de la relación entre el hombre y la sociedad es de corte personalista, supondría atribuir a un matiz de un solo texto de este autor una trascendencia, a todas luces, desmesurada.

En definitiva, para entender correctamente la relación entre el hombre y la *polis*, entre la persona y la sociedad, es preciso recuperar, en todo su contenido y

42. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 21, a 3 c.
43. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 65, a 1 c.
44. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 96, a 4 c.

alcance, el concepto de *participación*[45]. Este concepto es la clave para poder comprender que cuando hablamos del hombre y de la sociedad, del bien personal y del bien común, no estamos hablando de dos sujetos, ni de dos bienes, que sean realmente separables, externos y ajenos, el uno del otro. El bien común, como bien o perfección de la sociedad, es el objeto de una acción o praxis común, respecto de la cual las acciones de las personas singulares son la articulación concreta de dicha praxis y la participación de estas en ese bien común, siendo estas acciones las más propias y perfectas de las personas singulares.

Es este concepto lo que se encuentra ausente en los planteamientos anteriores. En el totalitarismo, el bien total es un bien al que el hombre se ordena sin participar verdaderamente en él: se ordena externamente y, por tanto, instrumentalmente. En el individualismo, el único bien propio del hombre es un bien individual y, por tanto, imparticipable, para el cual el individuo se sirve instrumentalmente de la sociedad, como realidad externa y separable de sí mismo y de su propio bien. Finalmente, el personalismo, que intenta superar estos planteamientos, no acierta a identificar la verdadera causa de estos, porque la degradación del hombre, el olvido de su condición personal no procede de haberlo ordenado demasiado a la *polis*, de haberlo hecho excesivamente partícipe de esta, sino de haberle desprovisto de auténtica participación.

La dignidad que el hombre posee en cuanto persona, y que invalida cualquier forma de instrumentalización del ser humano, no descansa en una supuesta desvinculación de este respecto de la sociedad, en la superación por parte del hombre de su propia condición social, sino que descansa, por el contrario, en la perfección de esta misma condición, es decir, en la calidad que puede alcanzar su participación en la sociedad. Lo que caracteriza al hombre como persona –como subsistente en una naturaleza racional y, por tanto, libre y social– es la capacidad de participar *personalmente* en un bien común, es decir, de participar voluntaria y responsablemente, con impulso propio y en nombre propio, en un bien que trasciende su bien individual. Al hombre le es posible conocer y amar el bien común formalmente, en cuanto tal; le es posible participar en su realización y posesión de manera consciente, activa e intencional.

Es esto lo que hace que cualquier forma de ordenar al hombre al bien común que sea una ordenación meramente material, fáctica, ciega y pasiva, constituya una negación de la dignidad humana. Por esta razón, toda doctrina que sostenga que el único modo que tiene el hombre de cooperar al bien común es perseguir conscientemente solo su bien individual, es una doctrina en la que no hay lugar para la condición personal del ser humano, para su verdadera dignidad, y en la que el hombre queda rebajado a la condición de instrumento ciego al servicio de un propósito que no pertenece a su intención consciente, sino a dinámicas colec-

45. Rafael ALVIRA y Alfredo CRUZ PRADOS (eds.), «Participación: entre filosofía y política», *Anuario Filosófico*, XXXVI/1-2 (2003).

tivas, objetivas y autónomas. Este modo de cooperar al bien común es precisamente el propio de los seres irracionales.

Nuestro concepto de la dignidad humana, de la condición personal del hombre, solo puede ser correcto si se trata de un concepto pensado desde la condición social del ser humano, y no en contraposición con esta. Si el hombre es un ser social por naturaleza, la razón que le hace digno de respeto y, por lo tanto, indisponible para ser usado en aras de un bien ajeno, no puede residir en la persistencia, en él, de una especie de solipsismo trascendental, que limitaría y ofrecería permanente resistencia a esa misma sociabilidad natural. Esa razón solo puede residir en la plenitud a la que el hombre está abierto por su propia condición social, y que consiste, al mismo tiempo, en la realización plena de esta misma condición.

Lo que el ser humano exige en cuanto persona, no es limitar su ordenación a la sociedad, sino perfeccionarla; no es hacer circunstancial su participación en el bien común, sino dotar a esta de todo su sentido. Respetar la dignidad del hombre, evitar su intrumentalización consiste, en el fondo, en hacer verdaderamente real y significativa su participación en la sociedad, lo cual implica, en la práctica, articular esta participación en la forma de una participación diversificada, mediata y reconocible como tal. De esta manera, la participación en la sociedad es personal y personalizante, y el bien común se convierte en un bien verdaderamente *común*: en el mejor bien propio de los ciudadanos.

A todo esto hay que añadir que, si ser persona es ser subsistente en una naturaleza racional, la persona es el subsistente o sujeto de esta naturaleza, no la naturaleza misma en la que subsiste, y mucho menos la actualización práctica de esta naturaleza. Ciertamente, se es persona por la clase de naturaleza –naturaleza racional– en la que se subsiste, pero quien es persona es el mismo subsistente individual. Persona es, por decirlo así, *quien* subsiste, no *lo que* es aquel que subsiste. Y así como el subsistir no admite grados: se es substancia o se es accidente, de la misma manera, la persona tampoco los admite: se es persona o no se es tal en absoluto, ya que ni el ser subsistente ni la naturaleza en la que se subsiste admiten un más y un menos. Como la dignidad pertenece a la *persona*, resulta claro que la dignidad del hombre en cuanto persona no se ve afectada por lo que sí es susceptible de gradación: la actualización operativa de la naturaleza humana, que la persona haya logrado alcanzar. Por esto, ante la posibilidad de que el ser humano no alcance una actualización plena de lo que entraña su naturaleza, es decir, ante la posibilidad de que no alcance la perfección de su condición social y la participación perfecta en el bien común, no es necesario, para preservar la dignidad del hombre, rebajar o limitar su ordenación a la sociedad, ya que la verdadera razón de esta preservación es que la dignidad se predica de la persona, no de la realización efectiva de aquellas capacidades naturales en virtud de las cuales el subsistente de tal naturaleza es persona. En definitiva, la dignidad de la que estamos hablando, la dignidad esencial, solo es auténticamente tal si se posee incondicionalmente, sin ningún requisito práctico.

c) *Bien común y diversidad*

Un planteamiento como el que aquí estamos desarrollando, que intenta recobrar en todo su vigor la centralidad del bien común político en la vida y en la plenitud del ser humano, encuentra en la actualidad notables dificultades para ser comprendido y aceptado. La resistencia a un planteamiento de esta índole procede, en gran medida, de lo difícil que se ha hecho para el hombre contemporáneo captar lo común, percibir en la sociedad contenidos compartidos, y argumentar en términos de bien común ante los conflictos sociales. Como ha señalado MacIntyre, frente a la idea tradicional de la vida virtuosa como una vida desplegada en beneficio de la comunidad, desde el siglo XVII ha entrado en vigor, como idea alternativa, el rechazo de toda concepción de la sociedad como una comunidad que comparte una visión del bien humano y, en consecuencia, una práctica de las virtudes en las que ese bien se encarna[46].

En nuestros días, lo que se encuentra extendido y consolidado es el cuestionamiento de la misma posibilidad de lo común, de que la sociedad pueda consistir en compartir algo sustantivo, algo que dé contenido a la vida humana. La renuncia a esta posibilidad se pone de manifiesto en los repetidos intentos que se llevan a cabo de concebir y justificar la sociedad como un orden puramente formal y procedimental, descomprometido con cualquier concepción del bien humano, y en el que sea posible una discusión pública basada exclusivamente en la apelación a valores formales. Este formalismo va acompañado de una atención cada vez más insistente a la diversidad, a las singularidades que diferencian a minorías e individuos. Cuanto más se desconfía de la posibilidad de un bien común, de un patrimonio humano compartido, más se enfatiza y valora lo diferenciador y privativo, lo que no se comparte; y desde la pretensión de un respeto incondicional para lo que diferencia, se exige que el orden social sea cada vez más formal y neutral.

Se piensa y se habla de la vida política como si esta no tuviera más objetivo que el compatibilizar las diferencias que cada ciudadano o grupo de ciudadanos presenta, y, en consecuencia, el ideal de tolerancia es erigido en valor supremo, y casi único, de la convivencia. Parece existir una aceptación conformista de la imposibilidad de que la sociedad constituya la propuesta y promoción de una forma común de vida buena; de la incapacidad por parte del hombre de trascender su interés individual en razón de un bien común; de la imposibilidad de que la armonía social sea algo más que el resultado mecánico de la libre concurrencia de egoísmos más o menos racionalizados.

En realidad, es este planteamiento el que resulta imposible de sostener con rigor, no solo porque sus pretensiones son irrealizables –no es posible un orden humano que sea pura y exclusivamente procedimental–, sino también porque no

46. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 281-282.

responde coherentemente a lo que, en realidad y en la práctica, hacemos políticamente, mediante nuestras decisiones y acciones políticas[47]. Ciertamente, la *polis* no es una comunidad que comparte una idea del bien humano, si por tal idea se entiende una idea exhaustiva y absoluta de dicho bien. No existe ninguna comunidad humana que pueda compartir semejante idea. La *polis* es la comunidad que comparte una idea del bien *político*, del bien humano que corresponde a la comunidad política realizar, y esta idea ha de ser, en cada momento, la mejor idea posible de dicho bien: un bien que es, de suyo, el bien más perfecto, la actualización más acabada que el hombre puede obtener comunitariamente. Dicho de otro modo, la *polis* es la comunidad que comparte una idea de qué es una buena *polis*, y sobre esta idea, sobre su determinación, su revisión o su defensa, versan necesariamente nuestras decisiones políticas.

Si en alguna ocasión las diferencias particulares pueden adquirir realce e, incluso, resultar conflictivas, es a causa, precisamente, de lo común: solo sobre el fondo de lo común, las diferencias pueden aparecer como tales; y solo en la medida en que tengamos entre manos la realización de algo común –una actividad o una forma de vida–, las diferencias pueden representar un problema. Desde el punto de vista de la política, el problema de las diferencias es solo el problema *político* de las diferencias: el problema que, de cara a la configuración de la *polis* como realidad común, presentan las diferencias existentes entre los mismos ciudadanos de esta. Por tanto, solo desde la *polis*, como realidad y proyecto de un bien común, es posible captar y valorar el problema político que las diferencias puedan representar, y, de la misma manera, solo por relación a la *polis*, es decir, a la mejor idea de *polis* que podamos compartir, es posible tratar racionalmente dicho problema.

Lo que decidamos hacer con las diferencias –respetarlas, aminorarlas, o no tenerlas en cuenta–, solo será racionalmente justificable y, por lo tanto, moralmente exigible, en la medida en que venga determinado por la apelación a un bien común y a una condición común –una misma ciudadanía– de los mismos sujetos que presentan esas diferencias. Por el contrario, consagrar absolutamente las diferencias, por el mero hecho de que estas existan, y buscar solo un orden meramente formal, que sea pura compaginación de las mismas, es un proyecto que nunca puede alcanzar verdadera justificación, ya que, para obtener un criterio objetivo con el que guiar esa compaginación, necesitamos contar con algo distinto y superior a las mismas diferencias que han de ser compaginadas.

Ninguna comunidad comparte un procedimiento o un conjunto de procedimientos, sin compartir nada más que puros procedimientos. Sin referencia a un bien común, a un contenido valorado y poseído en común, no es posible concebir un procedimiento, ni justificar la obligación de atenerse a un procedimiento. La finalidad de cualquier orden procedimental es que nuestras acciones particulares,

47. Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis*…, op. cit., cap. I, 1: «La irrealidad del liberalismo», pp. 19-44.

por diversas y divergentes que puedan ser, se lleven a cabo de tal manera –conforme al procedimiento– que en todas ellas esté siendo realizado, preservado un bien común. Atenerse al procedimiento significa dotar a la acción particular de una intención implícita, que mediatiza la intención explícita de la misma acción: esa intención implícita tiene por objeto un bien común, que ha de ser el objetivo común de todas las acciones particulares, por diversas que estas sean en su particularidad. La justificación de la acción nunca es puramente procedimental, porque el procedimiento, a su vez, viene justificado –en cuanto a su diseño y en cuanto a su fuerza vinculante– por el bien común. El procedimiento no es más que la mediación de la justificación que el bien común otorga a la acción particular.

En el fondo, la idea del bien común, el recurso a la posibilidad de este sigue operando en nuestras mentes cuando tomamos decisiones políticas que pretendemos justificadas. Esto es así aunque nuestro modo de hablar de lo político, aunque la terminología al uso de nuestra reflexión política, nos oculte con frecuencia esta realidad. Aquello en lo que consiste la acción política, aquello que estamos haciendo cuando actuamos políticamente, es algo que no cambia por el hecho de que sea uno u otro el lenguaje que utilicemos para referirnos a lo político. Pensar que estamos organizando la sociedad habiendo renunciado a la posibilidad de un bien común sustantivo y procurando solo que cada uno pueda vivir según su propia visión de lo bueno, solo puede llevar a que instauremos una forma de vida común, con contenidos y valores compartidos, sin saberlo o sin decirlo.

Por último, reparemos en algo que, con prudente realismo, advierte Santo Tomás. La felicidad es un bien perfecto y suficiente, y como el hombre es un animal político, ese bien ha de ser suficiente para los que nos rodean, es decir, no puede ser un bien individual, sino un bien común. Pero para que esto sea posible en esta tierra, esa suficiencia debe tener un límite respecto de aquellos a los que alcanza, y este límite es objeto de atención por parte de la política[48]. El bien común, para ser real y efectivo en la práctica, necesitar estar delimitado en cuanto a su comunicación, es decir, en cuanto al número de quienes participan de él. Es a la política a la que corresponde buscar este límite, reconocer dónde se encuentra en cada momento, y no pretender rebasarlo. Si esto es así, hemos de reconocer que no podemos hablar de un bien común, perfecto y suficiente, real y efectivo, que sea verdaderamente universal, patrimonio de todo el género humano, y que, en realidad, el máximo bien común que puede contar con estas características es el bien común político. En la práctica, el bien común no puede universalizarse ilimitadamente sin correr el riesgo de desvanecerse. Por esto, la política, que es la búsqueda del bien común político, de la perfección de la vida política, es también, al mismo tiempo, la búsqueda permanente de los límites óptimos de la comunidad política.

48. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, nn. 112-113.

Capítulo IV

Ética y política

De lo que hemos visto en el capítulo anterior, se desprende claramente la existencia de una relación estrecha y esencial entre la ética y la política, tanto si nos referimos al contenido práctico y existencial de estas, cuanto si nos referimos a la reflexión teórica sobre estos contenidos. Efectivamente, la ética y la política nos aparecen como indisociables en el momento en que entendemos que la sociabilidad natural del ser humano implica que el bien del hombre, su virtud o perfección moral consiste en su plena ordenación y participación respecto del bien común, y que este bien, que no es otra cosa que la perfección de la misma sociedad, la calidad de la vida en común, encuentra su realización máxima posible en el bien común político, es decir, en la perfección posible de la sociedad que es tal según el género perfecto de sociedad. Si el vivir del individuo se humaniza mediante la conversión de este vivir en un participar de la vida social, la calidad humana de las acciones particulares que compongan ese vivir, dependerá de la calidad que tenga la configuración dada a la vida colectiva.

Ética y política no son separables. Por esto, como advierte Lachance, «hay que evitar oponer absolutamente política a moral, como si al especular sobre la actividad colectiva del hombre, no se estuviera en pleno corazón de la moral»[1]. Y lo mismo cabe decir en sentido inverso: al especular sobre la actividad personal del hombre, estamos de lleno en el campo de la política, pues decir algo de esa actividad con sentido moral, supone necesariamente estar ya considerando al hombre en el seno de la sociedad. Sin duda, «la moral tomista es de carácter social»[2], como ocurre igualmente con la ética aristotélica.

Como ha recordado MacIntyre, en la tradición moral aristotélica –y, en general, premoderna–, las virtudes no encuentran su lugar en la vida del hombre to-

1. Louis LACHANCE, *op. cit.*, p. 422.
2. Louis LACHANCE, *op. cit.*, p. 432.

mado como individuo, sino tomado como ciudadano, como partícipe de la vida de la sociedad. Las cualidades morales del hombre solo son valorables por referencia a un proyecto común, es decir, solo son juzgables como buenas o malas, como excelencias o defectos, en cuanto que esas cualidades favorecen o dificultan la realización de un bien común. Es la aspiración a un bien común –a un bien superior al simple bien individual de cada uno– lo que hace posible y necesario el disponer de un modo de valorar moralmente las disposiciones y aptitudes prácticas de los hombres[3]. Por esto, la separación moderna de la ética respecto de la política, el intento de concebir una ética completamente autónoma, ha conducido al formalismo o al dogmatismo: a vaciar de contenido la moral, o a mantener para ella un contenido –más o menos tradicional– que, en verdad, ya no es justificable racionalmente, porque todo intento de justificarlo nos llevaría, inevitablemente, al bien común y a la *polis*.

Ciertamente, en las exposiciones académicas de la filosofía moral, no es necesario, ni posible, explicitar todos los supuestos políticos que el contenido de esa disciplina comporta; pero esta lógica omisión es algo muy distinto de la pretensión de poder dar razón de la moralidad humana, manteniendo completamente a la espera la condición política del hombre. La perfección moral puede ser tratada de manera máximamente abstracta y genérica, pero este tratamiento no nos proveerá de una concepción de la moral que sea realmente previa e independiente de la condición social del hombre, sino, a lo sumo, de una concepción de la moral que corresponda a una concepción, igualmente abstracta y genérica, de la sociedad. A partir de este nivel de abstracción, todo grado de concreción del concepto de moral supondrá necesariamente un grado correlativo de especificación del concepto de sociedad. El juicio acerca de la determinación material del primero, del verdadero contenido práctico de ese concepto, siempre irá ligado al juicio acerca de la correcta determinación material del segundo. Siendo el hombre social por naturaleza, su condición social, su condición de miembro de una comunidad no puede quedar eliminada o suspendida cuando reflexionamos sobre la moralidad humana, a no ser que la moral que estemos analizando no tenga, en verdad, como sujeto al ser humano.

Considerada en concreto, de manera existencial y verdaderamente práctica, la perfección moral no es una clase de perfección distinta y como añadida a otras perfecciones prácticas que el hombre pueda alcanzar: la perfección como padre, como madre, como profesional, como amigo,… como ciudadano. Todas estas perfecciones son perfecciones *morales*. Si podemos hablar de *la* perfección moral –en singular–, y si este término expresa algo más que un concepto abstracto, es porque existe la posibilidad de una síntesis personal de todas esas perfecciones particulares: síntesis que constituye la realidad práctica de *la* perfección moral de la persona singular.

3. Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, pp. 190-192.

Pero tengamos en cuenta que esta síntesis es, en última instancia, una síntesis política. Los diversos ámbitos en los que el hombre alcanza esas perfecciones morales particulares, están configurados en función del *ethos* arquitectónico e integrador que es la *polis*, y están ordenados al bien común político. Solo si esto se cumple realmente, la excelencia práctica relativa al contenido peculiar de cada uno de esos ámbitos, comunidades o relaciones, puede ser reconocida como auténtica perfección moral, es decir, como auténtica virtud. Ser moralmente excelente en cada uno de esos ámbitos parciales, es estar realizando excelentemente la ordenación de cada uno de ellos al bien común máximo, lo cual significa estar siendo excelente como ciudadano. La síntesis personal de las diversas perfecciones morales del sujeto, se realiza prácticamente en la forma de excelencia ciudadana, es decir, en la forma de la perfección moral que le corresponde al hombre en razón de su condición de ciudadano, que es la condición integradora de las demás condiciones o identidades que pueda poseer, por tratarse de la condición que el hombre adquiere en cuanto miembro de la comunidad que es integradora de todas las demás. Solo esta forma de realizar esa síntesis será una forma fundada objetivamente: una forma que toma como criterio una condición humana cuyo carácter integrador no se debe a una mera preferencia subjetiva a favor de esa condición, por encima de otras.

La conducta humana es moralmente buena o mala porque, a causa de ella, el hombre deviene conforme o disconforme operativamente con su propia naturaleza, con su propio principio de operaciones[4]. Conformarnos operativamente con nuestra naturaleza es realizar y disponernos excelentemente para realizar aquellas acciones que son las mejores y las más propias de nuestra misma potencia operativa. Siendo nuestra naturaleza lo que nos hace seres sociales, la conformidad operativa con ella, las acciones más propias y perfectas de nuestra naturaleza, las encontraremos en las mejores acciones que sean posibilitadas y contenidas por la mejor forma posible de vida social. La conducta moralmente buena es la que está compuesta por aquellas acciones que constituyen la más completa participación que nos sea posible en la mejor forma de vida plenamente humana, que es la vida política. La excelencia moral es la excelencia del hombre en esta clase de vida, es la realización personal de la actualización de la naturaleza humana fundada en la *polis*.

Comprender acabadamente el vínculo esencial que existe entre ética y política, exige hacerse cargo del doble sentido en el que este vínculo se manifiesta: la política tiene carácter moral, y la moral tiene carácter político. Detenernos un momento en cada una de estas afirmaciones puede ayudarnos a captar con más detalle el modo como ética y política se implican mutuamente.

4. Antonio MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 36.

a) *La acción política es acción moral*

Que la política tiene carácter moral significa que la acción política es esencialmente acción moral. Ya hemos visto que la politicidad de la vida colectiva implica, entre otras cosas, que la forma concreta y real de esta vida es siempre decisión humana; y la acción que tiene por objeto dar forma al vivir común es la acción que llamamos política. No existe una sociedad «natural», en el sentido de generada espontánea y necesariamente, ni en el sentido de configurada según una forma dictada unívocamente por la misma tendencia natural a la sociedad.

Por otra parte, recordemos que –como señala Santo Tomás– la virtud moral se denomina así, «moral», porque el término latino *mos* significa cierta inclinación, natural o cuasi-natural, hacia un modo de obrar determinado[5]. Aunque la virtud sea una cualidad adquirida, su adquisición implica en el sujeto una tendencia operativa que, en la medida en que la virtud es sólida y acendrada, opera en este al modo de la naturaleza, con una prontitud, determinación y necesidad similares a las de lo natural, y por esto hablamos de la virtud –del hábito en general– como de una «segunda naturaleza». Esta es la razón de la distinción entre virtudes morales y virtudes intelectuales: estas segundas capacitan al sujeto para un tipo de operaciones, pero no imprimen en él la inclinación a obrar de un modo determinado y, por esto, tales virtudes no garantizan, por sí solas, que su uso sea correcto moralmente.

Si la virtud moral es tal por lo que acabamos de ver, la acción humana es acción moral porque mediante ella se genera en el propio sujeto un hábito moral, un hábito que implica la tendencia a obrar de un modo determinado y característico. La acción moral no es una clase materialmente definida de acciones, no es una acción que se caracteriza por versar sobre una materia o género de asuntos particular. La acción moral es la acción que resulta configuradora de la condición operativa del mismo sujeto que la lleva a cabo. Toda acción humana, verse sobre lo que verse, es acción moral en la medida en que es autoconfiguración operativa del propio agente, determinación o caracterización de la condición de agente del mismo sujeto de la acción. Puede decirse que toda acción humana es acción moral en la medida en que, más allá de la materia inmediata que pueda tener, la materia sobre la que versa en última instancia es el carácter, el modo operativo de ser del mismo sujeto que realiza la acción.

Por consiguiente, la acción política, en cuanto acción que da forma concreta a la vida social, es acción moral, porque configurar la sociedad es, obviamente, autoconfigurarnos nosotros mismos. Definir la *polis* es decidir nuestro modo de ser colectivo, dotarnos de una forma común de poner en práctica nuestra naturaleza. Y esta autoconfiguración colectiva es el primer paso y la condición de la ulterior autoconfiguración personal de cada uno de los ciudadanos de la *polis*. Podemos decir que la primera decisión sobre nuestro carácter o modo de ser per-

5. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q 58, a 1 c.

sonal, es la que nosotros mismos tomamos, o toman otros por nosotros, sobre el carácter de la *polis*. Cómo sea la *polis*, qué características tenga la vida colectiva, afectará claramente a las decisiones que cada uno pueda tomar sobre sí mismo, favoreciendo unas y dificultando otras, e induciendo, por tanto, la adquisición de un determinado carácter o modo de ser personal.

Esto significa que la acción política es moral, no solo en cuanto acción humana sin más, sino también y más propiamente en cuanto acción, precisamente, *política*. Es decir, no se trata de que la acción política, además de tener un efecto en la materia sobre la que versa inmediatamente, en la *polis*, tenga también, por otro lado, un efecto en el mismo agente que la realiza, haciendo a este bueno o malo operativa o moralmente. Se trata de que, en primer lugar, la acción política, por su efecto configurador sobre la *polis*, y en este mismo efecto, está siendo ya configuradora del mismo sujeto de la acción, es decir, está siendo ya acción moral por la misma materia sobre la que versa inmediatamente.

Definir la *polis* es definir una identidad colectiva, un modo práctico y común de ser hombre, y toda identidad comporta la propuesta de un tipo de plenitud como plenitud humana. La perfección humana o moral siempre consiste en la realización perfecta de la identidad práctica que el hombre posee, que es una determinación o caracterización práctica de la genérica identidad humana. Caracterizar esta identidad implica caracterizar aquello que se nos presente como plenitud humana, y esto a su vez, implica caracterizar las virtudes que son constitutivas de esta plenitud, y la jerarquía que ha de darse entre estas virtudes. La clase de *polis* que sea fruto de nuestras acciones políticas determinará la clase de virtudes a la que nos veamos instados en la vida política.

La política no es mera técnica productiva –*poiesis*– porque la *polis* no es una estructura instrumental, formal y, por tanto, neutra éticamente. Si así fuera, el único contenido moral, el único criterio de autoconfiguración operativa que el hombre tendría a disposición, sería el que pudiera proceder de las comunidades e identidades pre-políticas en las que participase, que constituirían la única realidad moralmente relevante en la vida del hombre en la *polis*. Si esto fuera cierto, la acción política no sería acción moral o, a lo sumo, lo sería solo accidental e indirectamente, como cualquier operación técnica puede serlo. La excelencia en la actividad política no pasaría de ser una mera pericia o habilidad técnica, sin llegar a consistir en verdadera virtud, es decir, en esa clase de excelencia práctica que hace al hombre bueno propia y absolutamente. No sería posible, por tanto, hablar de virtudes políticas.

La política no es técnica, porque ni es producción de una realidad completamente exterior a nosotros, ni es aplicación, a una materia puramente pasiva, de algo plenamente conocido con anterioridad: un modelo, un detallado diseño. La política es la búsqueda de una verdad práctica, de una *praxis* verdadera, siendo la vida política el tipo de *praxis* cuya verdad busca la política. La verdad que busca la política no es otra cosa que una verdadera *polis*: verdadera por su calidad, y verdadera por su practicabilidad; se trata, en definitiva, de la mejor *polis* realmen-

te posible. Esta es la verdad de la acción política. En todo momento, la acción que es realizadora, configuradora de esa *polis* es la acción política verdadera. Y, como la *polis* no es algo distinto y exterior a nosotros mismos, sino que es el modo colectivo más perfecto de ser prácticamente lo que somos, la verdad de la acción política es la verdad sobre nosotros mismos en la práctica, colectivamente tomados. Este tipo de verdad es la verdad de la acción moral.

Las diversas ideologías que presentan lo político como un simple instrumento al servicio de una condición humana previamente dada, hacen al hombre inconsciente del alcance de las decisiones políticas, del efecto configurador que tienen sobre él las acciones políticas, propias o ajenas. Pensar que la política deja intacta nuestra identidad, o abandona completamente su determinación en manos de cada uno, equivale a no tener conciencia de las causas que intervienen en la conformación de nuestro modo de ser, a ser inconsciente de la politicidad de nuestra forma de vivir. No comprender el sentido y alcance de nuestras acciones políticas, implica, necesariamente, no poder reconocer las verdaderas razones que pueden justificarlas. La idea de que la configuración de la sociedad no es una actividad común, sino un proceso espontáneo y anónimo, además de conducirnos a una pérdida de libertad –pues, de hecho, nuestra configuración colectiva será obra de otros–, nos dificulta reconocer la relevancia que poseen ciertas cualidades morales –virtudes políticas– de cara a la creación y mantenimiento de una vida social digna y humana. Solo un proyecto común justifica la adquisición de los hábitos personales en los que descansa el éxito de dicho proyecto.

Ya hemos visto que el carácter real de una sociedad es el que reside en el conjunto de sus instituciones. Por esto, la acción política, la acción que es configuradora de nuestro vivir colectivo es esencialmente acción institucionalizadora: creación, conservación y reforma de instituciones. Articular la sociedad en un conjunto determinado de instituciones es el modo de caracterizar la vida social, pues las actividades y valores que puedan estar presentes ordinariamente en esta forma de vida, es decir, que puedan ser practicados con facilidad, serán aquellos que cuenten con suficiente apoyatura institucional.

La acción política, que es acción institucionalizadora, necesita también ser acción institucionalizada. La actividad política, en su sentido más estricto –la actividad que versa directa y expresamente sobre la configuración de la *polis*–, ha de estar apropiadamente institucionalizada para formar parte, de manera real y efectiva, de la vida de los hombres en la *polis*. Las llamadas «instituciones políticas» proporcionan a la actividad política la facilidad y la regularidad que son necesarias para que esta actividad se desarrolle estable y habitualmente en el seno de la *polis*, es decir, para que las decisiones y acciones políticas se cuenten entre las decisiones y acciones que integran y caracterizan la vida común en la *polis*. Las instituciones políticas hacen posible que la vida *en* la *polis* sea también vida auténtica y plenamente *política*.

Por lo tanto, la posibilidad de que un pueblo adquiera cultura y virtudes auténticamente políticas, dependerá de las instituciones políticas que posea, de la

calidad y vigor de estas, y de la participación que sea posible en tales instituciones. Si cabe decir esto respecto de las virtudes políticas, cabe decir lo mismo respecto de las virtudes en general: las cualidades morales que resultan comúnmente adquiribles en una sociedad, dependen del conjunto de instituciones en el que esta se articula. Esto es así porque la virtud que se adquiere es siempre la virtud o excelencia en una praxis real, en una actividad que se practica efectivamente y cuyos actos son reiterables hasta lograr, mediante esta repetición, la excelencia en dicha actividad. Estos requisitos dependen de la accesibilidad y facilidad que la práctica de una actividad obtiene gracias a la institucionalización de esta.

De las instituciones que caracterizan la vida de una sociedad, no solo se desprende qué cualidades morales resultan adquiribles por los ciudadanos de manera ordinaria e inducida, sino que también se deriva el contenido concreto, la determinación material de estas cualidades. Qué actos singulares sean actos de virtud, qué descripción adopte la conducta en la que se expresa y es reconocida la virtud, es algo que depende de la forma concreta que la correspondiente praxis real posee al estar institucionalizada. Es por relación a un contexto práctico definido y formalizado, a un *ethos* conocido y comprendido, como somos capaces de identificar un comportamiento determinado como expresivo de virtud o de falta de virtud.

Como acción institucionalizada, la acción política es condición de la virtud política, y, como acción institucionalizadora, la acción política es condición de la virtud en general: de la asequibilidad o posibilidad común de esta, y del contenido concreto que la caracterice ordinariamente. En todo esto se pone de manifiesto el carácter esencialmente moral de la acción política.

b) *El carácter político de la perfección moral*

Detengámonos ahora en la otra manifestación de la relación existente entre ética y política: la moral tiene carácter político. Todo lo dicho anteriormente acerca del bien común implica ya, sin duda, el carácter político de la moral. La excelencia práctica o moral del hombre consiste en la correcta disposición de este respecto de los mejores y más propios bienes del hombre, que son bienes comunes, y el bien común perfecto y suficiente es el bien común político. Dicho en otros términos, la perfección moral se mide por la clase de acciones que se realizan excelentemente, y las acciones más elevadas y valiosas son aquellas que constituyen la participación más plena en la forma de vida más propia y acabadamente humana, que es la vida política.

En este sentido, Santo Tomás afirma que entre las acciones de las virtudes morales sobresalen las políticas y las bélicas, tanto por ser las más honorables, como por referirse al mayor bien, el bien común de la *polis*[6]. Cuanto más perfec-

6. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In X Ethic*., n. 2102.

to es el bien al que se refieren las acciones, y cuanto más directamente se refieren a él, más eminentes son las acciones y, en consecuencia, más elevada es la virtud correspondiente a estas.

Ya hemos visto que, para Santo Tomás, el hombre no puede ser bueno si no está correctamente ordenado al bien común. Los actos humanos son buenos o malos por ordenarse al bien o al mal de la sociedad. La voluntad del hombre es recta si apetece el bien particular refiriéndolo al bien común como a su fin. Y las virtudes morales perfeccionan al hombre con respecto a la vida civil. Todo esto supone una concepción claramente política de la ética, una concepción de la moral que sitúa en la perfección política del hombre, en la perfección del hombre en la *polis* y para la *polis*, el horizonte del progreso moral. Se trata, en definitiva, de la manera de concebir la moral que se deriva de reconocer, en toda su relevancia y radicalidad, el hecho de que el sujeto de esta moral, el hombre, es por naturaleza un ser social y político. Según Santo Tomás, como el hombre es por naturaleza un animal político, las virtudes, por existir en el hombre según la naturaleza de este, «se llaman políticas»[7]. En la misma medida en que son naturales, las virtudes humanas son virtudes políticas. Por ser el hombre naturalmente político, lo que le perfecciona con respecto a su naturaleza, le perfecciona con respecto a la *polis*.

En esta concepción política de la ética, Santo Tomás se muestra fiel continuador de la tradición aristotélica. Para Aristóteles, la reflexión ética, es decir, la investigación sobre la felicidad humana –sobre aquel bien o fin por el cual se busca todo lo demás– es una «disciplina política». El bien del hombre es el fin de la política y, por esto, la política es la ciencia máximamente directiva del obrar humano[8]. La ética se desarrolla en el contexto de la política porque aquello de lo que habla la ética –el carácter o *ethos* personal del hombre bueno y feliz– es algo que solo se da en la *polis* y conforme a la *polis*. La ética aristotélica es, efectivamente, la ética del ciudadano. La plenitud moral es la excelencia personal en esa clase de vida, verdaderamente digna del ser humano, que es la vida política.

La virtud es la excelencia práctica que nos hace idóneos para apetecer y realizar los mejores bienes, y cuanto mejor es un bien, más comunicable o participable es. La virtud es tanto más elevada cuanto más perfecto es el bien común del que somos capaces, del que somos agentes excelentes gracias a la virtud. Como el bien común político es el bien común más amplio y abarcante, la virtud política es la forma más elevada y perfecta de virtud moral. La excelencia ciudadana, la excelencia como miembro de la *polis* y copartícipe de la realización del bien común de esta, es la medida más acabada de la perfección moral del hombre.

Cuanto mayor y más explícito o inmediato es el carácter político de lo moral –de la acción, de la virtud, de la norma–, más perfecto es lo moral mismo. Así, la justicia legal y la prudencia política –como hemos visto en el capítulo ante-

7. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 61, a 5 c.
8. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1049 b 11 y 1102 a 12; *Retórica*, 1356 a 26.

rior–, por disponer al hombre completa e inmediatamente para el bien común, son las virtudes supremas en sus respectivos géneros. La justicia legal es la más perfecta, y la ordenadora de todas las demás, entre las virtudes morales o perfectivas del apetito. Y la prudencia política o gubernativa es la especie más perfecta de prudencia, es decir, del hábito que perfecciona el ejercicio de la razón en su uso práctico o directivo de la acción humana.

En todas sus formas y especies, la virtud moral y la prudencia se necesitan mutuamente. La prudencia es condición de la auténtica virtud moral, y la virtud moral es condición de la verdadera prudencia. Por esto, Santo Tomás dice que «la prudencia política es a la justicia legal lo que la prudencia simplemente dicha, a la virtud moral»[9]. Las dos formas supremas de prudencia y de virtud moral se encuentran emparejadas, según esa dinámica de mutua dependencia y actualización, como ocurre con la prudencia y la virtud moral en general. Por tanto, la virtud moral más perfecta –la justicia legal– solo puede darse si se da también la prudencia política, y viceversa. Una y otra solo pueden darse si se dan en el mismo sujeto. Esto confiere especial interés a la prudencia política, pues es especialmente claro cuál es el sujeto apto para adquirir esta virtud.

Efectivamente, el sujeto de la prudencia política es, sin duda, el gobernante político. La prudencia es un hábito que reside en la razón, pues es propio de la razón regir y gobernar, y se tiene prudencia en la medida en que se participa del gobierno[10]. Cabe distinguir, como hace Aristóteles, entre prudencia, economía y política[11]; o cabe hablar, como hace Santo Tomás, de prudencia individual, prudencia doméstica y prudencia política[12]. En cualquier caso, se trata de tres formas de actividad y excelencia gubernativa, cada una de las cuales ordena acciones y cosas a un tipo específico de bien. Ordenar medios a fines es lo propio de la razón práctica. Por esto, la prudencia, tomada como género, es decir, como el hábito que perfecciona el ejercicio de la razón práctica en general, se diversifica en función del bien al que ordena los medios. Este fin puede ser el bien individual, el bien doméstico o el bien político[13]. De estas tres especies de prudencia, la más perfecta es la prudencia política, que ordena los medios al fin o bien que es último respecto de los demás bienes prácticos; y esta prudencia solo puede ser alcanzada por aquel que participa del gobierno de la *polis*[14].

Si la prudencia política solo se da en el gobernante político, y si esta clase de prudencia es condición de la auténtica justicia legal, entonces, también esta última solo puede darse en el gobernante político. La virtud perfecta –como perfección de la prudencia y perfección de la virtud moral– tiene como único sujeto po-

9. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 47, a 1, ad 1.
10. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 47, a 12 c.
11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141 b 30.
12. Santo Tomás de Aquino, *In VI Ethic.*, n. 1201.
13. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 47, a 11 c.
14. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 47, a 11, ad 3; q 50, a 1 c y a 2, ad 1.

tencial al hombre plena y activamente político. Solo el que participa en el gobierno de la *polis* está en condiciones, y tiene necesidad, de adquirir la virtud perfecta, la más completa perfección moral.

Según Aristóteles, cada uno participa de las virtudes en la medida suficiente para su oficio o actividad. Como mandar y obedecer son diferentes específicamente, la virtud del que gobierna y la del que obedece difieren también en especie, siendo la del primero la que debe ser perfecta[15]. El que gobierna es el que puede y debe adquirir la virtud según la especie perfecta de esta. Si la virtud es aquella cualidad operativa que perfecciona al hombre absolutamente, es decir, que lo hace bueno en cuanto *hombre* propiamente, la especie perfecta de virtud será la especie o forma que realiza perfectamente lo que la virtud es, y, en consecuencia, el gobernante político será el sujeto que está en condiciones de llegar a ser, estricta y perfectamente, bueno en cuanto hombre. Y, como la virtud en general consiste en la correcta disposición de un ser para su operación propia, hemos de concluir que la actividad del gobernante político es la forma perfecta de la operación propia del ser humano. El gobierno de la *polis* es la actividad que permite participar de la virtud en la medida perfecta, y es la actividad para la cual hace bueno al hombre, le dispone excelentemente la virtud perfecta. Ser excelente como gobernante político equivale, sin restricción alguna, a ser excelente como hombre.

Esta es la conclusión a la que llega Aristóteles –y recoge Santo Tomás– en su conocida discusión acerca de si la virtud que hace bueno al ciudadano es la misma o no que la virtud que hace bueno al hombre[16]. Según Aristóteles, la virtud del buen ciudadano no es la misma que la virtud del hombre bueno, porque *no todos los ciudadanos son gobernantes*. Conviene destacar cuál es la razón de esa diferencia, porque esta razón no es –como podría esperarse a primera vista– que ser buen ciudadano no es condición para ser buen hombre, o que ser buen hombre es un asunto independiente de la pertenencia y ordenación del hombre a la *polis*. Si la razón de que esas dos virtudes no se identifiquen es que no todos los ciudadanos participan en el gobierno político, es decir, que se puede ser ciudadano sin ser gobernante, esto es así porque en el ciudadano que sí es gobernante, y solo en este, la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno sí se identifican. Efectivamente, esta es la conclusión de Aristóteles: la virtud del ciudadano que gobierna es la misma que la virtud del hombre bueno[17], y la preparación, educación y costumbres que hacen a un hombre bueno, son las mismas que lo hacen un gobernante bueno[18]. Si la virtud que hace bueno al hombre se diferencia de la virtud del ciudadano en general, no es porque aquella sea una virtud independiente de la condición ciudadana, sino porque se trata de la virtud que solo puede alcan-

15. Aristóteles, *Política*, 1259 b 30 – 1260 a 15.
16. Aristóteles, *Política*, 1276 b 15 – 1278 b 5, principalmente.
17. Aristóteles, *Política*, 1277 a 20; 1333 a 10.
18. Aristóteles, *Política*, 1288 b 1.

zar el que posee esta condición de manera íntegra y plenamente activa: el gobernante político.

Así es como Santo Tomás entiende la postura de Aristóteles sobre esta cuestión, y es entendida en estos términos como la hace propia. Comentando lo que dice Aristóteles, Santo Tomás traza la siguiente explicación: no es la misma la virtud del que gobierna y la del que es gobernado; como el gobernado es también ciudadano, la virtud del gobernante no es idéntica a la del ciudadano; la virtud del ciudadano no es absolutamente la misma que la del hombre bueno, pero la del hombre bueno sí es la misma que la de algún ciudadano. Este ciudadano es claramente el gobernante, pues Santo Tomás concluye que el buen ciudadano, en cuanto que participa del gobierno, tiene la misma virtud que el hombre bueno, pero, en cuanto que es gobernado, su virtud no es la misma que la virtud del que gobierna y del hombre bueno. Con total nitidez, afirma poco después que la virtud del ciudadano y la del hombre bueno es la misma en el gobernante, pero no es la misma en el ciudadano que no puede gobernar[19].

Que Santo Tomás, además de entender que esta es la postura de Aristóteles, está de acuerdo con ella, se pone especialmente de manifiesto en otro lugar, en el que sostiene lo siguiente: es imposible que el bien común se realice si los ciudadanos no son virtuosos; al menos –precisa a continuación–, los que gobiernan, pues a los demás les basta ser obedientes. Y, a esto, añade: «Por eso dice el Filósofo: una misma es la virtud del gobernante y la del hombre bueno, mas no la del ciudadano y la del hombre bueno»[20]. Si, aquí, virtud y obediencia se diferencian, es por el carácter activo de la primera y el carácter pasivo de la segunda, en lo que ambas tienen de ordenación al bien común. Obedecer es ser ordenado al bien común por la ley: ley que, si es buena –si ordena verdaderamente al bien común–, procede de la virtud del gobernante: es el fruto de la ordenación al bien común de quien se ordena a este activamente, y activamente significa por la calidad de su mismo carácter o modo de obrar.

La virtud es la excelencia en el gobernar; la obediencia es la excelencia en el ser gobernado. La virtud hace al hombre bueno en cuanto hombre, y lo hace bueno por ordenarlo al bien común. Como el modo más perfecto de ordenarse al bien común, de participar en él, es hacerlo activamente, gobernando, la excelencia en el gobierno es la virtud en su sentido pleno y eminente, es la cualidad humana que merece por antonomasia el título de virtud. Por tanto, la operación propia del hombre, aquella para la que la virtud hace bueno al hombre al hacer a este bueno en cuanto hombre, es la operación que tiene en el gobierno político su materialización más elevada y perfecta.

Con todo esto, queda explicitado lo que significa afirmar que la política tiene carácter moral y que la moral tiene carácter político. Hacerse cargo de lo uno y de lo otro, es decir, hacerse cargo de la esencial vinculación entre ética y políti-

19. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Polit.*, nn. 365-375 y 383.
20. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q 92, a 1, ad 3.

ca, comporta cobrar plena conciencia de lo lejos que puede estar de la realidad la idea de un orden político neutral, no-perfeccionista y procedimental, y del efecto desmoralizante que puede tener sobre el hombre el dar crédito a semejante idea.

c) *Privatismo, emotivismo, hedonismo*

Ciertamente, si la *polis* se concibe como algo puramente instrumental y formal, la acción política no puede ser reconocida como acción moral, pues configurar esa exterioridad instrumental que sería la *polis*, no puede consistir, *eo ipso*, en la acción de autoconfigurarse. Y, por esto mismo, tampoco es posible reconocer a la moral carácter político, pues –concebida así– la *polis* no constituye un nuevo fin, un bien o modo de vida superior, hacia el que nos insta y dirige todo lo perteneciente a la moral. La participación política, la participación en la acción y en la vida plenamente políticas, no se presenta como condición para alcanzar un modo de ser mejor, para adquirir auténticas y más perfectas virtudes. No caben razones morales para la participación política: solo caben razones meramente estratégicas e instrumentales.

Es posible hablar de una «ética política», significando con esta expresión el contenido moral –criterios, exigencias, hábitos…– relativo a las acciones más específica y netamente políticas, y concerniente, por tanto, al sujeto que es agente político, en cuanto agente político. Esta ética versa sobre la excelencia práctica que le es posible y le corresponde alcanzar al hombre que practica la actividad política, tomado precisamente como realizador de esta actividad. En este mismo sentido, cabe hablar de una ética familiar, empresarial, médica, docente, etc. Aunque distintas por la materia sobre la que versan, por la actividad y *ethos* que tienen como contexto, todas ellas son *éticas* porque todas ellas tratan sobre la clase de excelencia moral que es propia del hombre en tanto que agente de una determinada *praxis*.

Pero que exista una ética política, distinta de otras éticas específicas, no obsta para poder afirmar que *la* ética es política: que toda ética tiene, en el fondo, carácter político. En el seno de la *polis*, toda praxis, *ethos* o ámbito de acción se ordena al bien común político, y, en consecuencia, la excelencia moral de quien actúa en cualquiera de ellos constituye la correcta disposición de este para el bien de la *polis*, en la misma medida en que constituye la correcta disposición del mismo para el bien peculiar de la praxis o contexto en que participa activamente. Ser excelente en esos ámbitos es estar haciendo de ellos una efectiva contribución al bien de la *polis*.

Esto implica, a su vez, que la ética política, entendida en ese sentido, resulta ser la ética superior entre las éticas específicas o adjetivadas. El contenido de esta ética, la excelencia práctica o moral a la que se refiere, es la que corresponde al hombre en tanto que agente de la *praxis* inmediatamente constitutiva del *ethos* arquitectónico, es decir, de la acción máximamente responsable del bien común po-

lítico. La ética política es la ética particular en la que se cumple máximamente el carácter político de la ética.

Que la ética en general –y cada una de las éticas particulares– tiene carácter político implica que el descubrimiento acabado de las exigencias morales de cualquier actividad o contexto práctico requiere, en última instancia, que estos sean afrontados con conciencia ciudadana por parte del sujeto que participa en ellos. Es desde su condición de ciudadano como el hombre puede comprender los diversos aspectos de su vida en la *polis* –actividades, funciones, vínculos y comunidades– como diferentes aportaciones a la mejora de la *polis*, y como formas de participar mediatamente en la configuración de esta. Y es esta comprensión la que puede proporcionar un conocimiento completo y una justificación cabal de las exigencias morales que presentan esos diversos aspectos. Reconocer y cumplir estas exigencias éticas, ser fiel al *ethos* propio, significa preservar la aportación que este representa para la *polis*, cuya pérdida comportaría un deterioro de la calidad humana de la *polis*.

Si la calidad de la *polis* depende de la excelencia moral de los ciudadanos en cada uno de los ámbitos concretos en los que se desarrolla la vida de estos en la *polis*, es lógico que esta fomente dicha excelencia moral. La virtud de los ciudadanos relativa a esos ámbitos concretos, constituye la participación de estos –de los ciudadanos en cuanto miembros de dichos ámbitos– en la virtud propia y netamente política, es decir, en el contenido específico de la ética política, ya que disponerse para el bien particular de esos ámbitos es disponerse mediatamente para el bien de la *polis*. Como toda comunidad, la *polis* busca generar en sus miembros la clase de virtud que ella misma necesita de parte de estos, y en la medida en que la necesita. La virtud que una comunidad persigue como fin, es la misma que necesita como medio. La *polis* fomenta en sus ciudadanos la virtud relativa a los ámbitos concretos en los que la *polis* se articula, en tanto en cuanto esa virtud es una participación de la virtud que la *polis* necesita específicamente: la virtud política.

Por esto, pensar que la *polis* es solo un orden formal, moralmente neutro y que no opera perfeccionistamente, es decir, que no fomenta la virtud o perfección moral de los ciudadanos, equivale a sostener la idea de que la *polis* no necesita para su estabilidad y mejora la virtud de sus ciudadanos, de que la virtud de estos es irrelevante políticamente porque la *polis* es una organización cuyas estructuras tienen precisamente el objetivo de eludir la necesidad de que los ciudadanos sean virtuosos. Esta imagen de la *polis* comporta un mensaje moral claramente negativo. Cuando el orden político no constituye una apoyatura institucional de la virtud, cuando no es percibido como un motivo para la mejora moral, toda la moralidad de los ciudadanos acaba resintiéndose.

Efectivamente, la disociación entre ética y política, que ese concepto de *polis* implica, solo puede tener un efecto disolvente sobre la misma moral: el efecto de minar sus bases, de estrechar progresivamente el campo de su vigencia y de sus recursos, hasta llegar quizá al completo estrangulamiento de este. La *polis* deja de promover la virtud en la misma medida en que la virtud deja de promover

la *polis*. El desentendimiento de la moral por parte de la política, es indisociable del desentendimiento de la política por parte de la moral. Si la política carece de carácter moral, si no es una actividad mediante la cual nos hacemos –a nosotros mismos y a los demás– mejores en cuanto hombres, la moral no puede tener carácter político: ser mejores humanamente no puede consistir en ser mejores políticamente. Si no hay razones morales para participar en la *polis*, tampoco hay razones políticas para participar en la virtud: para promoverla en uno mismo y en los demás. En otras palabras: la disociación entre ética y política produce apatía cívica, absentismo político, en la misma medida en que ocasiona también la privatización de la moral.

La apatía cívica, la pérdida de conciencia y responsabilidad ciudadana, resulta fomentada cuando la búsqueda de la perfección moral es entendida como una empresa que nada tiene que ver con la actividad política y con nuestra excelencia en esta actividad. Una ética desvinculada de la política, una ética que no nos proporciona razones morales para la participación política, constituye una invitación a desentendernos del bien común de la *polis*, a ausentarnos de la escena pública y a eludir el compromiso político, viendo en esto, incluso, una forma de preservar nuestra pureza moral. Así, se potencia «moralmente» el conformismo social, la resignación fatalista ante los cambios políticos, que constituye la actitud más favorable, el clima moral más propicio para el advenimiento de cualquier forma de despotismo o totalitarismo.

Esto supone, a la vez, privatizar la moral. Si la *polis*, por ser indiferente hacia nuestra virtud, no representa un motivo para adquirir esta; es decir, si carecemos de razones políticas para procurar la perfección moral propia y ajena, entonces, las razones para esta tarea tendrán que proceder, exclusivamente, de ámbitos privados, de contextos más reducidos y cercanos. Estos pasan a constituir el único campo con significación y relevancia moral, el horizonte entero de nuestro esfuerzo por hacernos moralmente mejores. Ser buenos moralmente es solo ser buenos en estos ámbitos y de cara al bien que se realiza en estos ámbitos. La actuación política no pasa de ser la actuación en una esfera de asuntos meramente formales e instrumentales, donde solo cuentan cálculos estratégicos, y en la que no queda comprometida en absoluto nuestra moralidad. Si la moral no nos insta a buscar nuestra excelencia política, es porque la política no es el terreno ni la condición de ninguna clase de excelencia moral. Si no hay razones morales para la participación política, tampoco la realidad efectiva de esta, la actuación política puede estar regida por razones morales.

Pero el verdadero problema que comporta la privatización de la moral no es solo la *desmoralización* de lo político. El verdadero problema es la erosión de los fundamentos de la misma moral y el agostamiento de las fuentes que alimentan su vitalidad.

Privatizar la moral equivale a iniciar el proceso de su progresiva subjetivización: un proceso que es difícil detener mientras la *polis* no vuelva a constituir el horizonte de la moral. Qué ámbitos, y según qué jerarquía entre ellos, se nos pre-

senten como dotados de relevancia moral, como motivos de nuestro progreso en la virtud, es una cuestión que se hace completamente subjetiva cuando, a pesar de tratarse de ámbitos internos a la *polis*, estos son seleccionados –como ámbitos dotados de densidad e importancia moral– al margen de su referencia y ordenación a la *polis*. Si esta ordenación no es tenida en cuenta, la razón de esa selección no es otra que la cercanía, la inmediatez que caracteriza a esos ámbitos frente a otros posibles y, más aún, frente a la *polis* misma. Son morales aquellos ámbitos que nos resultan cercanos, cotidianos y entrañables, y lo son por resultarnos así y en la medida en que así nos resultan. Pero, en el fondo, la razón de que estas características actúen como criterio de la relevancia moral de un ámbito de nuestra vida, no es otra que la fuerza emotiva que la proximidad trae consigo. Seleccionar lo cercano es seleccionar lo que contiene una fuerte carga afectiva, lo que es capaz de despertar en nosotros una respuesta sentimental vigorosa. Al final, en qué ámbito o ámbitos de nuestra vida se sitúe la razón y la materia de la moral, se convierte en una cuestión que depende de una apreciación subjetiva, de carácter completamente emocional: una cuestión que depende de cuál sea nuestra vivencia emotiva –y, en cuanto tal, cambiante– de un determinado ámbito vital.

Una vez privatizada la moral respecto de la *polis*, el repliegue subjetivista de la moral ya no es posible detenerlo en el contorno de un ámbito determinado, que pudiera servirle de base objetiva, pues frente a cualquier ámbito siempre puede surgir en el sujeto la vivencia de algo distinto como más cercano aún, como más íntimo y entrañable: de algo dotado, por tanto, de mayor carga emotiva. La privatización de la moral nos conduce en último extremo a una moral intimista, en la que no cabe otra fuente de criterio moral que el yo y sus emociones. Privatizar la moral equivale a asestar un golpe mortal a su racionalidad, que, en adelante, no hará sino agonizar lentamente.

Esta deriva intimista y emotivista de la moral es, precisamente, lo que autores como MacIntyre, Taylor y Sennet han criticado de la filosofía y de la sociedad modernas[21]. Según Sennet, el progresivo declive de la condición pública y ciudadana del hombre ha convertido a nuestra sociedad en una sociedad intimista, en la que lo valioso y decisivo del ser humano, su identidad, su autenticidad y su categoría moral, es situado siempre o, al menos, principalmente en el recinto de la intimidad. Para el hombre de esta sociedad, entenderse a sí mismo, buscar criterio para su existencia, consiste en curvarse sobre sí mismo, en examinar afanosamente lo más recóndito de su subjetividad, donde, en realidad, solo puede encontrar reacciones y estados afectivos. Existe una especie de obsesión psicologista, una atención constante y meticulosa a las experiencias interiores, a los sentimientos, a los cuales se otorga una importancia capital. La decadencia del «yo cívico» ha dado lugar a la emergencia del «yo emotivo»; y mientras para el primero la

21. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001; Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994; Richard Sennet, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

vida consistía en «actuar» en la plaza pública, en desenvolverse en un mundo compartido, de mediaciones y significados intersubjetivos, para el segundo, la vida y la acción solo pueden ser pura expresión de lo interno, de lo subjetivo.

Para Taylor, la primera de las –así denominadas por él– «formas de malestar» que afligen al mundo actual, es la pérdida de significación que han sufrido las cosas y el mismo sujeto humano, el yo, a causa de la disolución de los «horizontes morales», de los contextos u órdenes vitales en los que tanto las cosas como el yo, al recibir un lugar o posición, cobraban sentido moral. El hombre moderno, al pensar en sí como sujeto moral, se piensa como un yo replegado sobre sí mismo, abstraído y emancipado de todo contexto, comunidad o institución; como un yo descargado de cualquier vínculo o pertenencia a un mundo concreto e histórico. Pero, entendiéndose de esta manera, el hombre se queda sin otro bagaje moral que sus propios estados emotivos.

Para el mundo moderno –señala, por su parte, MacIntyre– la experiencia y actuación moral del hombre radica en la capacidad del yo de evadirse de todo situacionamiento, de toda identidad y comunidad concretas, y adquirir un punto de vista abstracto y universal, desde el que juzgar, digamos, «olímpicamente». Esto significa pensar que el hombre se hace sujeto moral al emanciparse de aquello que, precisamente, antes constituía las condiciones y la sustancia de lo moral. Pero, en realidad, esta emancipación hace del hombre un puro individuo, abstracto y anónimo, cuyo juicio es puramente emotivista, ya que, suspendiendo toda referencia y todo vínculo comunitarios, el hombre se queda sin criterios verdaderamente racionales para su acción.

Efectivamente, si la realidad misma, tal y como se nos presenta, con su ordenación y sus contornos, no reúne ya las condiciones para estar dotada de significación moral, es decir, para que nuestro estar en ella constituya, por sí mismo, un compromiso con la mejora de esa realidad y, por tanto, una guía para la mejora de nosotros mismos, solo tiene sentido actuar en función de nuestros estados emotivos, en función de las alteraciones afectivas que nuestras acciones provoquen en el fondo de nuestra intimidad. Cuando nuestro yo se hace emotivo, es decir, cuando lo que somos y aquel que somos no se basa en nuestros vínculos objetivos, en nuestras relaciones con esa realidad, sino en nuestro experimentarnos emotivamente, en nuestra autoconciencia afectiva, entonces, el valor moral de las cosas no depende de su realidad en sí, y de la racionalidad de aquello que podamos inferir de ella, sino que depende de la fuerza emotiva que posean, de la capacidad que tengan para producir en nosotros una intensa vivencia sentimental. El valor moral de algo lo reconocemos en lo que este algo tiene de confirmación de lo que somos. Pero para el yo emotivo, la confirmación de sí mismo no puede residir en la realidad en sí de una acción, en la adecuación objetiva de una conducta con su efectivo estar en la realidad, sino que solo puede encontrarse en la fuerza de su misma situación afectiva, en la intensidad de su percibirse a sí mismo emotivamente. La moral se convierte en la búsqueda de un sentirse a sí mismo, y de un sentirse uno mismo, intenso y satisfactorio.

Además de este proceso de subjetivización emotivista, que acaba minando la fundamentación de la moral, la privatización de esta trae consigo el empequeñecimiento de sus competencias y de sus motivos, lo cual viene a debilitar la misma fuerza imperativa de la moral y a rebajar, en consecuencia, el nivel de su efectiva vigencia. Privatizar la moral implica estrechar el campo de acción de esta, reducir el ámbito de las cuestiones verdaderamente morales. Se hace así compatible el poseer una fuerte conciencia moral en lo concerniente a ese ámbito o ámbitos delimitados, con el actuar de manera despreocupada, o estrechamente calculadora, en lo relativo a otros ámbitos, que se amplían en la misma medida en que el campo de lo moral se encoge.

Pero, además, esta compatibilidad que, en principio, es posible, en la práctica no es fácilmente mantenible en sus términos iniciales. Circunscrita a lo privado, la conciencia moral se encuentra especialmente expuesta a ir perdiendo vigor y a ir recortando el alcance de sus exigencias. Si la moralidad en lo privado se busca solo por lo privado mismo, por su buena marcha y protección, al margen de lo que esto tiene de contribución al bien de la *polis*, de participación mediata en la gestión del bien común político, la misma moralidad privada pierde trascendencia. Cuando la moral concierne solo a lo privado, solo tenemos razones privadas –no políticas– para actuar moralmente; pero decir esto equivale a decir que tenemos menos razones, y razones menores, para actuar moralmente. Si la virtud en lo privado ya no es posible buscarla como una forma de participar en la virtud política, la búsqueda y adquisición de la virtud se convierte en una empresa menos necesaria y valiosa. Cuanto más privado y restringido es el ámbito de la moral, menos fuerza tiene esta para interpelarnos, pues menor es la relevancia de nuestra moralidad en ese ámbito.

Pensemos que la búsqueda de lo común es la causa y el criterio de la búsqueda de una medida apropiada para lo individual: deseos, afectos, necesidades… La renuncia o moderación en lo individual viene justificada y motivada por su necesidad para hacer posible lo común. Según nos desentendemos del bien común político, es decir, según la moral nos descompromete políticamente y nos afinca en lo privado, más recortes a lo individual pueden resultar difíciles de justificar, menos estricta puede ser la medida que parezca apropiada para lo individual. Si la moral no se basa en exigencias políticas, si lo privado agota la realidad común que es razón de nuestro esfuerzo por poner medida a lo individual, es probable que, a la vista de lo único que está en juego, la necesidad de este esfuerzo quede cuestionada a medida que dicho esfuerzo se vuelva más arduo. Ante las reclamaciones de algo tan restringido, es fácil que las reivindicaciones de lo más privado e inmediato aún, de los propios apetitos y afectos, se erijan como legítimas y merecedoras de atención, máxime cuando la categoría moral de ese ámbito comunitario se debe, en último extremo, a una estimación sentimental.

En definitiva, la privatización de la moral allana el camino hacia un planteamiento vital cada vez más materialista y hedonista. La renuncia a posibilidades de goce inmediato, a elecciones fáciles y placenteras, tiene sentido como condi-

ción para hacerse sujeto idóneo de cara a la realización de bienes mejores, que no son ni instantáneos ni individuales, y que exigen la capacidad de participar responsable y sostenidamente en alguna forma de cooperación. Cuanta menos relevancia común tengan los bienes que dependan de nuestras disposiciones morales y, por tanto, de la orientación que guíe habitualmente a nuestras elecciones, menos razones y ocasiones tendremos para atemperar el ejercicio de nuestra libertad. Una moral sin motivación política, que desvincula nuestra calidad moral de la realización del bien común de la *polis*, acaba encapsulando la vida moral en lo privado, permitiendo así que las posibilidades de elección se multipliquen, en la misma medida en que se trivializan.

La descarga de responsabilidades políticas, que una moral privatizada proporciona al hombre, es una «liberación» que hace de la vida humana una vida cada vez más individualista, banal y ramplona, completamente disponible para lo privado y solo para lo privado, y cuyo tono moral decae fácilmente a causa de su misma falta de trascendencia, haciéndose así, poco a poco, más materialista y hedonista. Cuanto más privatizada resulta la vida del hombre, menos campo de acción queda a la libertad de este que no sea el de la satisfacción de los apetitos individuales.

Esta relación entre privatismo y decadencia moral, entre inhibición política y afán de bienestar material, ya fue percibida por Alexis de Tocqueville, que llamó la atención sobre ella en sus obras *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución*. En el mismo sentido, se han pronunciado más recientemente otros pensadores, como Arendt, Pangle, Heather o Glendon[22]. Todos ellos vienen a señalar que el desentendimiento respecto de lo político, el repliegue del hombre sobre lo privado, empequeñece el espíritu de este y rebaja sus aspiraciones y sus expectativas de excelencia moral. La vida humana se hace menos ciudadana y más individualista, y más centrada, por tanto, en la defensa celosa de los propios derechos y de las propias posibilidades de disfrute material.

En buena medida, esto es lo que caracteriza a las sociedades liberales y económicamente desarrolladas de nuestros días. El ciudadano recibe gustoso el mensaje de que su moral es un asunto privado; de que, desde el punto de vista moral, puede desentenderse de la suerte común de la *polis*, porque ni esta depende de su perfección moral, ni su perfección moral depende de su compromiso con la *polis*. Contradiciendo su condición de *ciudadano*, el hombre aspira a verse liberado de responsabilidades cívicas, para disponer de mayor libertad y de más oportunidades en lo privado, es decir, para poder disfrutar, individualista y despreocupadamente, de una libertad trivial. Renuncia a la participación política, con tal de recibir, como contrapartida, más derechos, entendidos como individuales, y más amplias garantías para estos derechos.

22. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993; Thomas L. PANGLE, *The Ennobling of Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992; Mary Ann GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York, 1991; Derek HEATER, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, London, 1990.

Es cierto que, en la sociedad actual, la influencia del ciudadano en lo público es menos perceptible para él que su independencia en lo privado. Sin embargo, no deja de ser significativo que, ante esta dificultad, lo que se hace no es ampliar las formas de participación, articulando esta –real y conceptualmente– en prácticas más cercanas a cada uno, en las que la participación puede hacerse reconocible y significativa. Lo que se hace es renunciar a ella, con la condición de que el Estado nos compense con más ventajas materiales y descargando de responsabilidad política más ámbitos de nuestra vida, es decir, privando a estos ámbitos del sentido de participación política que podrían tener.

De esta manera, se entra en una dinámica circular, de la que es difícil salir. Porque, como afirma Hannah Arendt, cuando –ante una participación política devaluada– las cuestiones de bienestar privado se hacen predominantes, la política se convierte en administración, en burocracia asistencial, y el ideal democrático de participación es sustituido por el de una eficaz recepción de satisfacciones privadas. El desinterés político y la avidez de disfrute material se alimentan recíprocamente. Como ha señalado Glendon, la prioridad otorgada a la felicidad individual ha conducido a poner el énfasis en la autonomía del individuo, y a olvidar los ideales de la participación ciudadana y del servicio a la comunidad[23].

Ser ciudadano acaba consistiendo en ser, por una parte, un escrupuloso contribuyente y, por otra, un voraz consumidor. Estas dos caras del ciudadano no solo son compatibles, sino que se implican mutuamente. Por un lado, el ciudadano no ve en los impuestos que paga *una* manifestación de su responsabilidad y participación políticas, sino que ve, más bien, el precio de la despreocupación política y del individualismo a los que, legítimamente, puede entregarse después. Y, por otro lado, sus costumbres consumistas no le hacen, en rigor, más tardo y torpe, no empeoran perceptiblemente su disposición para atender las pocas y mediocres responsabilidades comunes que le quedan. En realidad, la minoría de edad en que le mantiene el Estado abastecedor, casi no permite otro campo para la iniciativa del ciudadano que el campo, cada vez más amplio, del consumo.

La administración estatal crece a medida que el individualismo lleva a abandonar en esta más responsabilidades ciudadanas, y a reclamar de ella mayores posibilidades de bienestar. Y el individualismo aumenta a medida que, efectivamente, la burocracia del Estado acapara esas responsabilidades y satisface esas reclamaciones. El ciudadano deja hacer al Estado mientras este siga posibilitando su dorada privacidad. En la sociedad actual, la administración estatal tiende a convertirse en una gigantesca maquinaria, dominadora y protectora, bajo la cual los hombres llevan una existencia atomizada, mansa y materialmente abundante, que es, por ello mismo, intrascendente y progresivamente amoral. Se trata, efectivamente, de esa nueva forma de servidumbre, metódica, dulce y apacible, acompañada de debilitamiento moral, que ya vislumbró Tocqueville.

23. Mary Ann GLENDON, «Democracia y sociedad civil», en *Humanitas*, 47 (2007), p. 440.

Capítulo V

Humanismo político

La *polis* representa la posibilidad, el ámbito y la medida de la realización más completa de lo humano. La excelencia moral es, en última instancia, excelencia ciudadana. Progresar en dirección a la plenitud humana es progresar en aquello que el hombre es en y merced a la *polis*. Sostener todo esto significa reconocer que es posible y acertado hablar de un «humanismo político»[1].

Las potencialidades de lo humano siempre se hacen practicables, se desarrollan y cultivan según una determinación práctica que el hombre busca y se da a sí mismo, y que, por ser el hombre un ser social, consiste en alguna forma concreta de sociedad. La *polis*, como sociedad perfecta, es la creación humana que constituye la determinación práctica más abarcante e integral del cultivo de lo humano. La vida política es la forma más acabada en la que la naturaleza humana es llevada a la práctica, es convertida efectivamente en un modo de vivir. En la medida en que es más plenamente política, la vida del hombre es más plenamente humana.

Que la vida política es vida plenamente humana significa que no puede ser entendida como vida simplemente corporal o, en el mejor de los casos, como condición material de la vida espiritual: de una vida espiritual que ya no sería vida política. La vida política no se ordena a hacer posible la vida espiritual, sino que ella misma es, a la par, vida corporal y espiritual, porque se trata del tipo de vida que es propio del ser humano en su integridad, del hombre como compuesto psicofísico. Es la clase de vida que corresponde estrictamente al hombre y solo al hombre: al ser que solo puede vivir lo espiritual corporalmente, y que solo puede vivir lo corporal espiritualizadamente. Toda concepción reductiva del ser humano –tanto materialista, como espiritualista–, al perder la visión verdadera e integral de este, pierde también la posibilidad de captar el sentido y el valor de la vida política.

1. Así titula Lachance su exposición de la filosofía política de Santo Tomás, que hemos citado en varias ocasiones.

El concepto teleológico de naturaleza, que Aristóteles sostiene, implica que el conocimiento de la naturaleza de un ser lo obtenemos del conocimiento de ese ser en su estado acabado, del conocimiento de las características que ese ser presenta cuando ha alcanzado su plena y normal constitución. En otras palabras, todo ser es cognoscible en cuanto que está en acto. Si el hombre alcanza la plena actualización de su naturaleza en la *polis*, el ámbito político es el ámbito privilegiado para el conocimiento de la naturaleza humana. Esta naturaleza la conocemos cabalmente cuando consideramos al hombre en su condición política.

No es –como pretendían los contractualistas modernos– abstrayendo al hombre de la *polis*, y situándolo mentalmente en el estado de naturaleza, como podemos captar lo verdaderamente natural del hombre. Al contrario, la naturaleza humana se nos hace patente en la medida en que «politizamos» al ser humano. El modo de ser y vivir que el hombre adquiere en la *polis* constituye la experiencia más completa de la naturaleza humana y, por tanto, la base empírica más rica y sólida para la intelección de lo que esta naturaleza encierra y de aquello a lo que apunta. La *polis* representa el contexto adecuado de nuestra búsqueda, de nuestro descubrimiento de lo auténticamente humano. Por esto, el saber político, la comprensión de lo que el hombre es y hace en la *polis,* es auténtica sabiduría humana, conocimiento último de sí mismo por parte del hombre, desde una perspectiva natural, y no solo un conocimiento periférico, instrumental o coyuntural. La posibilidad –ya sea natural o sobrenatural– de una apertura del hombre a la trascendencia –a una realidad y a una forma de vida que trascienden lo humano– no cuestiona el valor en sí de lo humano, no altera la medida de su plenitud intrínseca, y no hace de la persecución de esta plenitud un empeño irrelevante, prescindible o completamente sustituible.

El conocimiento acabado de lo humano no lo alcanzamos ni considerando al hombre en ámbitos más restringidos que la *polis*, ni considerándolo en ámbitos más extensos que esta. No damos con lo más propio del ser humano cuando emprendemos su búsqueda con un enfoque privatista, suponiendo que ha de tener lugar en ámbitos de intimidad, cercanos y restringidos, y dotados, por tanto, de intensidad afectiva. Tampoco lo hallamos mediante un enfoque cosmopolita, que supone pensar que la autenticidad humana solo puede emerger en el hombre cuando este es situado en un ámbito completamente universal, sin otro contenido que valores puramente «humanos», vividos con y por relación a seres puramente «humanos».

También en estos dos planteamientos, conocer la verdad del hombre consiste en conocer a este situado en el ámbito donde, supuestamente, alcanza su plenitud, donde adquiere la medida completa de sí mismo. Pero como en ninguno de ellos este ámbito es el político, en ambos planteamientos la condición política del hombre no pasa de ser una situación externa e instrumental, al servicio de una plenitud humana cuya medida no es política. En ellos, la *polis* es solo una coyuntura, un clima o entorno que proporciona al hombre los medios necesarios para que este alcance su plenitud, que no es de índole política, y cuya sede se encuentra más acá o más allá de la *polis*.

Uno de los problemas con los que se topan estos dos enfoques es que no resulta fácil –quizá, ni siquiera posible– evitar que, a la postre, las exigencias políticas, que necesariamente se han de presentar, aparezcan como conflictivas con respecto a lo que se supone que es lo propiamente humano. Atender esos requisitos, hacerse y disponerse adecuadamente para ellos, acaba siendo visto como una renuncia parcial e inevitable al cultivo de lo verdaderamente humano, al vivir conforme con lo que nos hace auténticamente humanos.

En verdad, ninguna de esas dos vías nos conduce a una captación acabada de la naturaleza humana, porque ninguno de esos dos ámbitos –ni el privado ni el cosmopolita– es capaz de acoger y dar lugar a la plena manifestación, al completo despliegue de dicha naturaleza. Privatizar al hombre, reconducirlo y situarlo en contextos más limitados e inmediatos, puede implicar aumentar el tono afectivo de su existencia, pero esto no equivale a elevar la altura humana de esta. Esos contextos, más restringidos y parciales que la *polis*, no son ocasión para la actualización completa de la naturaleza humana y, por tanto, la imagen de lo humano que podemos encontrar en ellos, solo será una imagen imperfecta. Ciertamente, esta imagen, aunque imperfecta, corresponderá efectivamente a lo humano en la medida en que esos contextos menores sean ya contextos políticos en el sentido de que deban su existencia o su configuración a la *polis*, es decir, en la medida en que formen parte de la articulación interna de esta.

La perfecta expresión de lo humano no se encuentra en una magnífica privacidad, hacia la que el hombre debería replegarse para conmensurarse con la verdad sobre sí mismo. La realización de la plenitud humana no se lleva a cabo en la forma de un retirarse en el propio interior, como construcción minuciosa de una pulcra e inexpugnable interioridad, inmune a los avatares externos. Por esta línea discurrió el ideal humano del estoicismo: un ideal humano que correspondía, precisamente, a un tiempo en el que la vida política declinaba. El ideal estoico, que interioriza por completo la plenitud humana, siempre se presenta como un atractivo refugio en los momentos de decadencia o corrupción de la vida ciudadana. El estoicismo propugnaba la autosuficiencia, la autarquía individual del sabio. En cambio, para Aristóteles, la autarquía era una condición que solo correspondía propiamente a la *polis*, no al hombre individual. Si el hombre es un animal político, la plenitud humana no puede ser un ideal de autosuficiencia, no puede consistir en un bastarse a sí mismo frente a la suerte que pueda correr la *polis*. Por el contrario, la plenitud humana solo puede ser un ideal de sociabilidad, de ciudadanía: la perfección de nuestra esencial ligación y dependencia respecto de otros.

Como ya hemos visto, progresar por esta vía nos lleva, en último extremo, a una visión intimista de la verdad sobre el hombre, que convierte todo orden social en pura y anónima exterioridad. La autenticidad de lo humano acaba siendo medida en términos de emotividad, pues al hombre, instalado en el santuario de su intimidad, se le hace enajenante, expresión de algo extraño a la verdad sobre sí mismo, cualquier guía para sus acciones que no sea su propio modo de sentirse y conmoverse. El «yo emotivo» no es capaz de comprender que la verdad de

lo humano no consiste en una condición emotiva, sino en una condición activa, en una forma de actuar y de estar dispuesto para la acción, y que la acción no es pura expresión de estados interiores, sino proyección e incorporación de nosotros mismos a un mundo que está ahí, ante nosotros, definido y articulado, y que nos define a nosotros mismos conforme nos incorporamos a él.

Por su parte, el cosmopolitismo supone pensar que, para que el hombre quede constituido en su completa humanidad, es preciso ubicarlo, sin mediación alguna, en un ámbito irrestrictamente universal, extrayéndolo de cualquier contexto menor, que es considerado, en consecuencia, como enajenante o limitante de la condición humana del hombre. Así, en concreto, la pertenencia del hombre a la *polis* se convierte en un hecho irrelevante, completamente accidental y exterior respecto del contenido y del conocimiento de lo humano. Este hecho resultará útil o perjudicial de cara a la auténtica humanización del hombre, según la *polis* se conforme o no con su carácter meramente circunstancial.

Pero abstraer al hombre de toda comunidad definida, y de la *polis* en particular –que es la comunidad perfecta y arquitectónica–, no nos depara un hombre en la integridad de su condición humana, sino que nos depara un hombre con su condición humana completamente abstracta e indefinida, y carente de significación práctica por tanto. Sin determinación que la haga practicable, la condición humana no es experimentable y, en consecuencia, tampoco resulta cognoscible. Esa determinación siempre es de carácter contextual y social.

No existe realmente una sociedad que sea solo y puramente «humana», en la que se actualice final y definitivamente la naturaleza humana al constituir esa sociedad una forma de satisfacer la sociabilidad del hombre, que no sería ya, al mismo tiempo, una forma de delimitarla. No existe un *ethos* puramente «humano», una forma –real y práctica– de vida en común que sea universal y propia de todo ser humano en cuanto humano: una forma de vida en la que participemos por el solo hecho de ser humanos, y en la que, al participar en ella, no estemos siendo otra cosa que humanos. Por esto, el único modo que tiene el cosmopolitismo de adquirir cierta realidad práctica es convertirse, en el fondo, en la universalización de un *ethos* o sociedad particular.

Los valores, los principios e ideales pueden ser universales, pero por sí mismos no componen ninguna forma real y concreta de vivir. Ninguna comunidad, ninguna clase de vida y acción en común consiste solo en la práctica de valores tomados en su pura universalidad. Toda sociedad es la constitución –al menos, intencionalmente– de una forma, concreta y real, de vida humana, buena y feliz, y es dentro de esta, y como ingredientes suyos, como los valores humanos son vividos. Esta «interioridad social» de los valores significa que estos son vividos según la concreción que, dentro de la sociedad, adquieren y que los hace practicables: es siempre en el seno de una comunidad como sabemos en qué consiste, en concreto, vivir los valores, en qué conductas determinadas podemos reconocer la realización de estos. Y significa también que es en razón de la sociedad, para preservar y mejorar esa forma de vida, como son vividos los valores. Nuestro com-

promiso moral no es, primera e inmediatamente, con los valores, sino con comunidades reales, cuyo bien exige y da sentido a nuestra práctica de los valores.

Esto es, precisamente, lo que alcanza en la *polis* su grado más perfecto de realización. La comunidad política constituye la forma suprema de vida en común, y es dentro de ella, y en orden a ella, como los valores son practicados según la determinación más perfecta de estos. Trascender la *polis* no le depara al hombre una condición humana más plena, una práctica de los valores humanos libre de supuestas restricciones políticas, sino que, en realidad, deja al hombre ante una condición humana y ante unos valores que, por ser puramente abstractos y descomprometidos comunitariamente, carecen de las condiciones necesarias para su ejercicio.

Lo que puede servir de razón para superar las limitaciones y condicionantes propios de cualquier comunidad concreta, no es la adhesión absoluta a valores universales y abstractos, sino la adhesión a otra comunidad, igualmente real y concreta, pero mejor y más suficiente para posibilitar la plenitud humana que la anterior. Por esto, el cosmopolitismo no conduce, en verdad, al hombre a la sociedad universal, a la sociedad más acabada y abarcante, sino que lo dirige hacia un completo individualismo: hace del hombre un individuo genérico y anónimo, desvinculado de toda comunidad real, y abandonado en medio de un campo de acción tan ilimitado como impreciso.

La *polis* es la comunidad donde la naturaleza humana se actualiza y manifiesta en toda su potencialidad. Por tanto, es en la condición política del hombre, en su vivir y actuar políticos, donde podemos encontrar el concepto más adecuado y completo de lo que significa ser humano. El ámbito político no es ni el ámbito de lo íntimo ni el ámbito de lo universal. Frente a lo íntimo, inmediato y emotivo, lo político presenta los rasgos de lo formalizado y pautado, de lo objetivado e institucional, y de lo que puede ser ampliamente común gracias a que la participación en ello se realiza a través de una pluralidad de mediaciones. Y frente a lo universal, lo político aparece dotado de delimitación y concreción, y, por tanto, de efectiva realidad y completa practicidad.

Pero tengamos en cuenta que no estamos ante el hombre en su condición política cuando lo consideramos inserto en cualquier clase de colectividad, aunque esta parezca distinguirse tanto de lo íntimo como de lo universal. Una colectividad a la que se pertenece pasivamente, en la que ser miembro de ella es solo un dato fáctico, es una colectividad dentro de la cual el hombre no se nos presenta en su condición política. El hombre carece de condición política o ciudadana en el seno de una colectividad donde el modo de ser y vivir del hombre resulta ser un producto o epifenómeno de factores y dinámicas inmutables, anónimos e independientes de la voluntad humana, respecto de los cuales, lo que al hombre le cabe hacer es solo cobrar mayor conciencia de ellos y acomodarse fielmente a sus permanentes imperativos.

El hombre nos aparece en su condición política en la medida en que lo vemos situado en una realidad colectiva, en un mundo común que es obra del mismo hombre, acción humana concorde y solidaria; un mundo en el que el hombre,

si no queda recluido en el santuario inmune de su intimidad, ni resulta perdido en medio de una universalidad anónima e inoperante, no es porque se vea absorbido por un particular e irresistible gregarismo. Se trata de un mundo común en el que el hombre se encuentra presente como sujeto agente de este mismo mundo, como partícipe, activo y responsable, de su constitución.

La identidad que el hombre posee en esta colectividad es una identidad práctica o ética, no patética: consiste en participar en una actividad común, en hacer propio un modo de vida compartido; no, en la adscripción pasiva de un rasgo fáctico y en la llamada a sentirlo vivamente. Cuanto más perceptible es para el hombre el hecho de ser artífice del mundo común al que pertenece; cuanto más facilita una sociedad que sus miembros se sepan agentes responsables de ella, más auténtica y acabada es la condición política del hombre en esa sociedad.

La *polis* es el ámbito de la plena actualización y manifestación de lo humano porque se trata de una realidad colectiva que el hombre no solo padece, sino que también hace: el hombre es, respecto de ella, tanto sujeto activo como pasivo. Reconocer al hombre como miembro de la *polis*, reconocerlo en su condición política o ciudadana, no consiste en reconocerlo como adscribible a un hecho colectivo, sino que consiste en reconocerlo como sujeto de una existencia verdaderamente humana y personal en el seno de una realidad común: es decir, como sujeto de acciones, necesidades y aspiraciones realmente propias, que dependen y se nutren de lo común, y que inciden, al mismo tiempo, en la configuración de lo común.

La condición política del hombre incluye tres dimensiones distintas: una dimensión objetiva, una dimensión subjetiva y una dimensión activa. Estamos hablando verdaderamente de esta condición cuando nos referimos, al mismo tiempo, a un *ethos*, comunidad o institución realmente existente (*polis*); a una identidad o condición personal (ciudadano, *polités*); y a una *praxis*, a una forma de actividad o de vida (*politeia*). Progresar en estas tres dimensiones es progresar en la realización y manifestación de lo humano.

En suma, la búsqueda y el cultivo de lo auténticamente humano no se lleva a cabo distanciándonos de lo político, para acercarnos a una instancia distinta y, supuestamente, más adecuada: ya sea lo puramente natural, o lo íntimo, o lo universal. En verdad, hemos de proceder en sentido inverso. La humanización del hombre, el progreso de este hacia la verdad sobre sí mismo, no consiste en abandonar la *polis*, o en apoyarse en ella para llegar a otra parte: consiste en adentrarse más profundamente en la *polis*, en hacer más plena nuestra condición política. La naturaleza humana despliega todas sus potencialidades y se hace, por tanto, máximamente inteligible, al ser ejercida como búsqueda y configuración de una comunidad, de una identidad y de una forma de vida auténticamente *políticas*. La ciudadanía representa para el hombre el cauce a través del cual puede llevar más lejos la explicitación de lo humano.

Capítulo VI

Lo público y lo privado

Toda comunidad se constituye en torno a un fin o bien común, que es lo que los miembros de ella comparten. Ahora bien, no existe ninguna comunidad en la que se comparta todo, en la que sean igualmente comunes todos los bienes posibles. La *polis*, aunque sea la sociedad más abarcante y arquitectónica, no constituye una excepción en este punto. Es cierto que en ella –en tanto que sociedad perfecta y suficiente– pueden hacerse presentes, pueden ser compartidos todos los bienes humanos, y según la forma más humana de estos. Pero esto no significa que todos ellos sean compartidos igualmente, que sean comunes en el mismo grado y de la misma manera. En la *polis*, unos bienes se comparten *públicamente*, y otros se comparten *privadamente*. Este es el sentido estrictamente político de la distinción entre lo público y lo privado.

Esta distinción es la primera y fundamental distinción política, por cuanto la política consiste en la actividad de crear y dar forma a ese *ethos*, institución o comunidad que es la *polis*. Todo lo comprendido por esta –espacio, actividades, instituciones, relaciones…– queda afectado por esta distinción, es público o es privado. La configuración de la *polis*, su ordenación y articulación se lleva a cabo introduciendo en su interior un grado progresivamente mayor de diferenciación. La distinción público-privado es la primera distinción que se establece en el seno de la *polis*, de cara a la ordenación interna de esta. Puede decirse que el establecimiento de esta distinción constituye la primera decisión política, la primera y más básica decisión sobre la forma de la *polis*.

Es importante subrayar que esta distinción se refiere a las dos formas posibles de compartir los bienes en la *polis*, de compartir los bienes que se hacen presentes y forman parte de la vida política en su conjunto, es decir, de ese habitar en común que tiene lugar en la *polis*. Esto implica, por una parte, que hablar de lo público y de lo privado es hablar, en ambos casos, de bienes *comunes*, de bienes compartidos, que se diferencian en el modo como se participa de ellos en la *polis*; y, por otra, que esta distinción es una distinción interna a la *polis*, que afecta

al contenido de esta y que, en consecuencia, tanto lo público como lo privado pertenece a lo *político*.

El proceso de configuración de la *polis* comienza con la decisión acerca de qué bienes van a ser compartidos públicamente y de qué bienes van a ser compartidos privadamente. Esta diferencia es lo que caracteriza fundamentalmente a la *polis*, a la forma de vida que ella constituye. Un bien se comparte públicamente cuando el sujeto colectivo de este bien es el mismo *pueblo*, tomado este término en su acepción estrictamente política. Como categoría política, el pueblo es la dimensión subjetiva de la *polis*: es la *polis* como conjunto de sujetos que poseen una misma vida política, una misma identidad política, una misma ciudadanía. El pueblo es el conjunto de los ciudadanos, en cuanto ciudadanos.

Un bien es público si nos pertenece, si lo compartimos como pueblo, es decir, si cada uno participa de él en virtud de su condición de miembro del pueblo, de ciudadano. Lo público es la *res publica* o *res populi*: la cosa o patrimonio del pueblo, lo que a este incumbe y concierne. Como dice Cicerón, «la república (*res publica*) es la propiedad del pueblo»[1]. Por esto, definir lo público equivale a definir el contenido de la identidad de un pueblo, es decir, de la identidad política de cada uno de los ciudadanos. Definir lo público es precisar en qué consiste, en la práctica, ser miembro de un pueblo, qué bienes se comparten realmente en cuanto ciudadano de una *polis*. La acción estrictamente política, que es la acción que se ocupa directa y propiamente de dar forma y carácter a la *polis*, es la acción que versa sobre la delimitación y determinación de lo público.

Un bien se comparte privadamente cuando el sujeto colectivo de este no es el pueblo en cuanto tal, sino alguna forma de comunidad que los ciudadanos –unos pocos, muchos o, incluso, todos ellos– pueden constituir en el marco de la *polis*, por una razón distinta que su misma condición de ciudadanos. Un bien privado es un bien del que se participa en virtud de una identidad que no es la identidad política; es un bien que se comparte por ser uno algo distinto que miembro del pueblo. Puede decirse que lo privado es aquello de lo que el pueblo se ha privado: aquello que el pueblo ha decidido no poseer y compartir en cuanto pueblo.

El establecimiento de la distinción público-privado constituye una decisión política, una decisión sobre el modo de ser de la *polis*. Esta decisión es fundamental porque es ella la que sirve de punto de partida y, al mismo tiempo, de criterio de delimitación de las decisiones políticas posteriores, que serán las decisiones acerca de la determinación de lo que haya quedado establecido como público. A la acción estricta e inmediatamente política le compete establecer la distinción entre lo público y lo privado, y le compete, igualmente, la posterior concreción del contenido de lo que, según esa distinción, es público.

En cambio, la determinación de lo que ha sido calificado de privado corresponde a la acción que podemos denominar «social»: a la acción espontánea, dis-

1. CICERÓN, *De re publica*, I, XXV, 39.

persa o informal, que procede de la libre iniciativa de los ciudadanos como sujetos particulares. Participar o no de un bien privado es una cuestión que, por decisión política –por la decisión del pueblo acerca de su patrimonio e identidad–, queda en manos de las decisiones no políticas de los mismos ciudadanos, y, en consecuencia, también queda entregada a estas decisiones la determinación y especificación del contenido de lo privado.

Téngase en cuenta que, aunque con esta distinción deslindamos lo que es público y lo que es privado, la distinción misma entre lo uno y lo otro forma parte de lo público, se encuentra entre las cosas que un pueblo comparte en cuanto pueblo, y que son materia de la acción política. Esto hace aún más claro lo que, por sí misma, esta distinción ya permitía inferir: que lo público precede necesariamente a lo privado. Qué es lo público constituye, a fin de cuentas, la razón de qué es lo privado. Lo que un pueblo quiere y decide compartir como tal, es lo que explica aquello a lo que renuncia como pueblo, declarándolo privado. La definición de lo público –incluyendo la misma distinción público-privado– es lo que posibilita y, a la par, delimita el campo de la espontaneidad social, de la actividad libre y contingente de dar forma concreta a lo privado. Las decisiones que los ciudadanos, como sujetos particulares, pueden tomar, y que acaban caracterizando una parte del vivir social de estos, dependen de la decisión que ellos mismos, en cuanto ciudadanos, en cuanto pueblo, hayan tomado sobre sí mismos: de la decisión acerca de su propiedad e identidad como pueblo. La acción política, como acción que versa sobre lo público y sobre la comunidad que se constituye respecto de lo público, el pueblo, precede y condiciona a la acción social, como acción que versa sobre lo privado y sobre las comunidades o agrupaciones que se constituyen en torno a lo privado.

La distinción entre lo público y lo privado es objeto de una decisión política. Esto significa, por una parte, que se trata de una cuestión prudencial y, por otra, que las razones que guían la respuesta a esta cuestión solo pueden ser razones políticas. No existe una medida fija y universal para esta distinción. Dónde haya que trazar la frontera entre lo público y lo privado; qué deba ser incluido en lo primero y qué en lo segundo, es un asunto que solo puede ser determinado prudencialmente, según las circunstancias, necesidades y posibilidades concretas de cada *polis*, y no de una manera dogmática y *a priori*. Como decisión política, esta determinación solo puede estar motivada y justificada por razones políticas, es decir, por aquello que el bien de la *polis* requiera. La medida precisa que hayamos de dar a esta distinción será aquella medida que, en cada momento, convenga más a la *polis*, que haga de esta la mejor *polis* posible.

La introducción de esta distinción en la *polis* es algo necesario porque, como señala Aristóteles, no es posible que los ciudadanos no tengan nada en común, pero, por otro lado, no conviene pretender que lo tengan todo en común[2]. Sin em-

2. Aristóteles, *Política*, 1260 b 36 y ss.

bargo, la medida precisa de esta distinción no es necesaria, no viene dictada inmediata y forzosamente por la naturaleza de todos y cada uno de los bienes sobre los que esta distinción recae, sino que es objeto de una prudente decisión política. Por esto, la actividad política, en la misma medida en que consiste en la permanente reconfiguración de la *polis*, consiste también en la permanente redefinición de la distinción entre lo público y lo privado o, al menos, de la determinación concreta de lo público.

Como *ethos* integrador y arquitectónico, la *polis* es tanto más perfecta cuanto más perfecta y armónicamente se viven los diversos bienes presentes en ella, que forman parte del bien común global de la *polis*. En la *polis*, todos los bienes se viven políticamente, es decir, según la forma que la práctica de estos adquiere al ser integrados en la vida política. Pero «políticamente» no es lo mismo que «públicamente». El modo público y el modo privado de vivir los bienes son los dos modos de vivirlos políticamente. Como ya se ha dicho, la distinción público-privado es una distinción dentro de lo político. El bien común político está compuesto tanto por lo público como por lo privado. Para cualquier ciudadano, la vida política en su conjunto no consiste solo en vivir lo público, sino que consiste también en vivir los bienes privados de los que él participa. La calidad de la misma *polis* procede de la calidad de lo que se vive públicamente y de la calidad de lo que se vive privadamente; en otras palabras: procede del acierto en la delimitación entre lo público y lo privado, y del acierto en la subsiguiente determinación de lo uno y de lo otro.

Con la distinción público-privado, buscamos perfeccionar la *polis*, estableciendo la mejor forma de vivir políticamente unos bienes y otros. No siempre, ni respecto de cualquier bien, la mejor manera de vivirlo y compartirlo en la *polis* es vivirlo y compartirlo públicamente; es decir, no siempre, ni respecto de cualquier bien, el sujeto colectivo más idóneo para poseerlo y cultivarlo es el pueblo. Y lo mismo cabe decir de la forma privada de compartir los bienes, y de las comunidades privadas como sujetos colectivos de estos. El sentido de esta distinción es proporcionar a los ciudadanos la mejor forma de compartir los diversos bienes que pueden estar contenidos en la *polis*, y la mejor manera de agruparse de cara a la práctica y desarrollo de estos bienes.

El hecho de que tanto lo público como lo privado pertenecen a lo político, y de que es igualmente por razones políticas por lo que los bienes públicos son públicos y los bienes privados son privados, nos conduce a reconocer dos importantes realidades. Por un lado, que privatizar un bien no significa despolitizarlo, es decir, no significa eximir a la práctica de ese bien de estar ordenada en última instancia al bien común político. Todo bien privado ha de ser vivido y compartido con conciencia y responsabilidad ciudadana. Al fin y al cabo, es la *polis*, y con vistas a su propia perfección, la que facilita el vivir privadamente un bien y la formación de la comunidad o institución privada en la que dicho bien se comparte.

Por otro lado, ese hecho nos lleva a reconocer que declarar privado un bien no significa descalificarlo políticamente, ni considerarlo como inexistente a efec-

tos políticos y de cara a la actividad política. Privatizar un bien nada tiene que ver con valorarlo negativamente, o con deslegitimar el aprecio que los ciudadanos –muchos o pocos– sientan por él. Con la privatización de un bien no desaparece el interés que encierre, desde un punto de vista político, la presencia y el mantenimiento de ese bien; no dejan de existir razones políticas para que la sociedad disponga efectivamente de espacios y cauces adecuados para la práctica de dicho bien. Un bien no se declara privado para agostar su vigencia social, sino para proporcionar a los ciudadanos el mejor modo de poseerlo y cultivarlo en la *polis*, habida cuenta de las condiciones y posibilidades de esta.

El olvido de estas dos precisiones es lo que conduce a convertir en una especie de antagonismo lo que, de suyo, es solo una distinción. Esto es lo que ocurre en el liberalismo privatista y en el socialismo estatalista: dos posturas opuestas, pero que se alimentan recíprocamente, al situar ambas lo público y lo privado en una especie de dialéctica que intensifica progresivamente la oposición entre estos.

Efectivamente, cuando se entiende y se propugna que lo privado, por ser privado, carece de vinculación con la *polis* y puede ser practicado sin cargas ni responsabilidades ciudadanas, lo que se está potenciando, como reacción, es el aumento de la intervención controladora y fiscalizadora de los agentes públicos, y que la burocracia estatal acapare más funciones, se expanda y se haga más invasora. Pero a su vez, esta hipertrofia del intervencionismo estatal provoca una mayor atrofia de la conciencia ciudadana en los agentes privados, dando argumentos para justificar aún más que lo privado sea vivido con total independencia de la suerte que le quepa a la *polis*.

De esta forma, los bienes privados pierden una de sus virtualidades: el servir de ocasión asequible y ordinaria para tener una experiencia del autogobierno, de la participación responsable en lo común, que proporcione al ciudadano un aprendizaje o iniciación en las virtudes políticas. Como ya observó Tocqueville, es difícil que un pueblo que no está acostumbrado a ejercer el gobierno responsable en los asuntos privados y ordinarios, sea capaz de comprenderlo y de ejercerlo con acierto respecto de las grandes cuestiones públicas.

En el fondo, los dos planteamientos mencionados coinciden en entender que privatizar significa despolitizar, que lo privado solo puede ser vivido sin compromiso alguno con la *polis*. La diferencia está en la valoración que cada uno de ellos hace de esta suposición. Mientras el liberalismo confía ciegamente en la autonomía y espontaneidad de lo privado, y recela por principio del intervencionismo público, el socialismo desconfía de los intereses que, supuestamente, mueven lo privado, y atribuye a la gestión estatal el monopolio del interés por el bien común. Mientras el primero da lugar a un exceso de lo privado y a un defecto de lo público, el segundo ocasiona lo contrario. El error está en que ninguno de los dos entiende lo político como integración, como integración de todos los bienes que se viven en la *polis*, aunque estos se vivan de diversa manera; y no entienden la distinción entre lo público y lo privado como la forma básica de articular esta integración.

Una cosa es que la determinación de lo privado corresponda a la acción social, y otra, totalmente distinta, que esta determinación sea completamente irrelevante para la *polis*. Recordemos que la calidad de la vida política depende del acierto en la distinción entre lo público y lo privado, del acierto en la determinación de lo público, y del acierto en la determinación de lo privado. Tener en cuenta esto, es decir, tener en cuenta razones políticas en la configuración y práctica de lo privado, es en lo que consiste desarrollar la acción social con conciencia ciudadana.

Esta conciencia puede ir más allá de esto, y dar lugar a una involucración más directa de la acción social, de la iniciativa privada en la realización y gestión de lo público. Otorgar carácter público a un bien, y determinar su contenido preciso, son competencias exclusivas de la acción estrictamente política, de la acción que un pueblo lleva a cabo en cuanto pueblo. Pero no es esencial a la condición pública de un bien –aunque sí sea lo más frecuente– que la realización y gestión del mismo corresponda también a la acción política. Tengamos en cuenta que un bien es público por la forma de compartirlo, de tenerlo en común en la *polis*; por el hecho de que su sujeto colectivo es el mismo pueblo y de que, por tanto, la condición subjetiva que habilita a un ciudadano para participar de dicho bien es su misma condición de ciudadano, de miembro del pueblo. En suma, un bien es público en razón de quién sea su destinatario, de qué requisitos personales hagan falta para poder acceder a él, pero no lo es en razón de quién sea el agente encargado de realizarlo y de proveer de él al pueblo.

Un bien público no deja de ser público por el hecho de que el agente de su realización y gestión no sea un agente público –un organismo o institución que pertenece al pueblo en cuanto tal–, y lo sea, en cambio, un agente privado: una institución, comunidad u organización constituida por la acción social, por la libre iniciativa privada de los ciudadanos. El único requisito para que el carácter público de ese bien se mantenga, es que la realización de este se lleve a cabo según la determinación dada a dicho bien por la acción política, y según las condiciones de accesibilidad que le corresponden como bien público. En cambio, un bien público, aunque su realización corra a cargo de un agente público, puede perder de hecho su condición pública si, para acceder a él realmente, es necesario, por ejemplo, tener una determinada afiliación ideológica, o contar con unos recursos económicos que no son los que razonablemente se pueden suponer de los ciudadanos en general.

Cuando, por identificar «bien público» con «bien realizado por un agente público», se excluye la posibilidad de que la acción social participe en la realización y provisión de bienes públicos, lo que se está haciendo es favorecer el encogimiento de la conciencia ciudadana en la iniciativa privada, y facilitar que en la acción social, se hagan cada vez más preponderantes los criterios mercantilistas. De esta forma, aumenta desmesuradamente el número y el tamaño de los entes públicos, y la responsabilidad ciudadana de los sujetos y entes privados, en lugar de verse incentivada, resulta asfixiada poco a poco, al quedarse casi sin campo de

acción y despliegue. La conciencia ciudadana disminuye en lo privado, en la misma medida en que se multiplica, en lo público, el funcionariado.

Pero, si es posible y legítima la intervención de la acción social en la realización de lo público, también lo es la intervención de la acción política en la determinación de lo privado. En la medida en que lo exija la protección y efectividad de lo público, la acción política puede establecer límites y requisitos para la libre y espontánea configuración de lo privado. Un pueblo que ha decidido compartir públicamente una serie de bienes, ha de velar para que sus propios miembros, en su actividad como sujetos privados, en su libertad para dar forma concreta a lo privado, no impidan o dificulten la efectividad de esos bienes públicos.

La distinción entre lo público y lo privado nos proporciona la clave principal para comprender y guiar nuestra acción en la *polis*, para entender el sentido de lo que hacemos en la vida política. Este sentido depende, fundamentalmente, de la significación política que tenga la materia, los bienes sobre los que verse nuestra acción, y esta significación depende del carácter público o privado que posean tales bienes. Como hemos visto, la distinción público-privado es una distinción prudencial: su medida precisa no viene dictada por la sola naturaleza de los mismos bienes. La significación política que estos tengan será, pues, la significación que adquieran al asignarles, por razones políticas, la condición de públicos o de privados. Por lo tanto, el sentido completo de nuestra acción en la *polis* solo podemos captarlo apelando a la condición pública o privada de la materia sobre la que versa, y no solo ni directamente a partir de la índole específica de esta materia. Como ejemplo de esto, pueden servirnos dos cuestiones que gozan de una gran presencia en nuestro lenguaje político: la tolerancia y el pluralismo.

En sentido estricto, tolerancia significa permitir o soportar la realización de un mal que, legítimamente, se podría reprimir y castigar, para preservar así un bien mayor –mayor que el bien que se pierde con la conducta punible–, que resultaría, probablemente, dañado si se reprimiese la comisión de dicho mal. Pero no es este el sentido con el que se habla habitualmente de tolerancia en el discurso político. Por tolerancia suele entenderse la aceptación respetuosa de aquello que, por razones no políticas, podría parecer insólito, negativo o perturbador. La tolerancia supone, pues, el rechazo de que sea legítimo actuar políticamente –prohibiendo o exigiendo– sobre un determinado modo de pensar, de actuar o de vivir.

Ciertamente, la ley no puede obligar a todo lo bueno, ni prohibir todo lo malo. Solo es legítimo exigir legalmente aquello que resulta necesario por razones políticas, y solo es legítimo prohibir legamente aquello que es rechazable por razones políticas. Esto implica que la razón definitiva para exigir o prohibir una acción, no la tenemos todavía en la sola condición moral de esa acción, en el hecho de que tal acción sea buena o mala moralmente. La razón definitiva la tenemos en la significación política de esa acción y su moralidad, es decir, en el hecho de que se trata de una acción que afecta de manera considerable –positiva o negativamente– a bienes que forman parte de lo público y que, por tanto, es preciso proteger públicamente.

En esto podemos percibir que la clave para entender este concepto de tolerancia, para explicar la inhibición de la ley respecto de un modo de actuar, no se encuentra en la sola diferencia entre lo moral y lo inmoral, ni en la distinción entre lo político y lo moral, sino que se encuentra en la distinción entre lo público y lo privado. Tolerar algo no implica necesariamente que lo tolerado sea bueno moralmente; ni la razón de tolerar algo estriba en que el terreno de lo político nada tenga que ver con el terreno de la moral. Tolerar algo significa tener en cuenta la distinción entre lo público y lo privado, con respecto a una acción y su valor moral. El juicio político sobre una acción es, desde luego, un juicio moral, pero es el juicio sobre la moralidad pública de esa acción o, si se quiere, sobre el valor público de su moralidad. Por esto, es erróneo pensar –como ocurre cuando no se tiene en cuenta lo que estamos viendo– que si algo está tolerado, tiene que ser perfectamente lícito llevarlo a cabo; o que si la ley no prohíbe una acción, es porque se tiene derecho a realizarla. Como veremos más adelante, que algo constituya un derecho en sentido estricto, no procede de la simple inhibición de la ley; la condición de derecho que tenga una cosa no es ni la causa ni el efecto del hecho de tolerarla, sino que supone una intervención positiva por parte de la *polis*, reconociendo y protegiendo esa cosa como aquello que corresponde a un ciudadano respecto de los bienes compartidos públicamente.

En el mundo moderno, el primer campo de aplicación de este concepto de tolerancia fue la religión. Aunque nos ocuparemos enseguida de la relación entre esta y la *polis*, es lógico decir algo aquí acerca de la tolerancia religiosa. Hoy nos cuesta entender, e incluso nos escandaliza, que en épocas pasadas se interviniera políticamente en los asuntos religiosos, y se combatiera públicamente la discrepancia religiosa, la herejía, el ateísmo, la brujería, etc. Efectivamente, este proceder fue casi universal, se utilizara o no, para ello, tribunales y procesos especiales, como los de la famosa Inquisición.

Nuestra dificultad para comprender este fenómeno procede de nuestra tendencia a abordarlo desde la diferenciación, puramente abstracta o conceptual, entre «lo político» y «lo religioso», en lugar de hacerlo desde la óptica que nos proporciona la distinción, práctica y política, entre lo público y lo privado. En realidad, y hablando con todo rigor, lo que hacemos es utilizar aquella diferenciación conceptual, superponiéndola a esta distinción práctica, y tomando esta última según la medida concreta que esta distinción suele recibir en nuestras sociedades modernas: una medida que sitúa claramente «lo religioso» en el campo de lo privado. Nos cuesta entender la manera como, en el pasado, «lo político» intervenía en «lo religioso», porque, efectivamente, no es comprensible semejante intervención pública en algo supuestamente privado. Pero la clave de este fenómeno está en que, en el pasado, «lo religioso» no formaba parte de lo privado, sino de lo público.

Efectivamente, en aquellas sociedades, al intervenir políticamente en los asuntos religiosos, no se estaba haciendo otra cosa que intervenir políticamente en los asuntos públicos. La religión representaba una parte esencial del patrimonio co-

lectivo del pueblo, un requisito y un rasgo definidor de la ciudadanía, y operaba como cimiento de la legitimidad y de la solidez del orden político. Lo que representaba un desafío para la religión, para su unidad y para su integridad doctrinal, constituía una amenaza para lo público, un enfrentamiento contra el orden político. En realidad, lo que, desde el punto de vista político, estaba en litigio en los conflictos religiosos, y lo que motivaba la intervención política en ellos, no era la verdad religiosa en sí misma considerada, como verdad acerca del destino ultraterreno del hombre, sino la verdad o validez del mismo orden político: de un orden político que incluía la religión entre lo más destacable del contenido de lo público. En nada se hubiera visto afectado un orden político así, por una novedad religiosa que fuera tan unánimemente acogida como la doctrina profesada hasta entonces.

La proclamación moderna de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia, no significó, en verdad, la introducción de un nuevo valor político, de un criterio de acción política desconocido hasta entonces. Significó, sencillamente, la introducción de un cambio en el orden político, en la definición y articulación de la *polis*, aunque se tratara, ciertamente, de un cambio de enorme trascendencia. Este cambio consistió en una modificación sustancial y sin precedentes de la medida dada a la distinción entre lo público y lo privado: la religión pasó a formar parte de lo privado. A partir de este momento, dejaba de haber razón para intervenir políticamente en los asuntos y conflictos religiosos. En cierto sentido, también podríamos decir que, en el fondo, no cambiaba nada, porque continuaba y continúa siendo legítimo intervenir políticamente en lo religioso, en la medida en que así lo exigía la protección de los bienes públicos. En definitiva, lo que ocurría en épocas pasadas no era tan distinto y sorprendente, comparado con lo que ocurre hoy: entonces, como ahora, la acción política tenía como objeto directo lo público. Por esto, también en nuestros días hay modos de pensar, doctrinas o ideologías cuya sola difusión –al margen de los actos ilícitos que puedan motivar o no, que tienen su propia razón de delito –es perseguida legalmente, ya que tales ideas– y este es el supuesto obligado –contradicen el cuerpo doctrinal que ha sido erigido en patrimonio del pueblo, en ortodoxia pública.

Con respecto a la cuestión del pluralismo, la distinción público-privado introduce una precisión que nos permite entender con mayor claridad de qué estamos hablando cuando utilizamos este término. Hablar de pluralismo es hablar de la existencia de una pluralidad de formas según las cuales se concreta y se vive el contenido de la vida política, es decir, es hablar de la presencia de diversidad en la determinación de lo público y de lo privado. Como hemos visto, la acción política se ocupa de la determinación de lo público, y la acción social, de la determinación de lo privado. Podemos, pues, distinguir entre pluralismo «político» y pluralismo «social»: entre el pluralismo que procede de la intervención de la acción política, y el pluralismo que procede de la intervención de la acción social. Con esto, lo que sale a la luz es la cuestión acerca de qué tipo de pluralismo existe realmente entre nosotros, qué pluralismo es aquel al que nos estamos refiriendo cuando hablamos con satisfacción del pluralismo de nuestra vida política.

Existe pluralismo social cuando lo privado –un mismo contenido o bien privado– es determinado según una pluralidad de formas diversas, por la libre y espontánea acción social. Este pluralismo siempre tiene un límite: el que le viene impuesto por las exigencias del mantenimiento efectivo de lo público. Ningún pueblo puede asumir un pluralismo social ilimitado. Por esto, no puede decirse, en rigor, que todo pluralismo es bueno, o que, siempre, el pluralismo es tanto mejor cuanto mayor sea.

Existe pluralismo político cuando lo público se encuentra determinado según una pluralidad de formas diversas. El pluralismo político es el pluralismo que, por decirlo así, practica la acción política al dar forma concreta a un mismo bien público. Si un bien público admite diversas determinaciones prácticas; si caben diferentes formas concretas de vivir y practicar un mismo bien público, sin que deje de ser público el bien que se vive según cada una de ellas, entonces, y solo entonces, contamos con un auténtico pluralismo político. En cambio, si, por ejemplo, la única forma que admite la educación pública es la coeducación; si la única forma que admite el matrimonio públicamente reconocido es la de un vínculo disoluble; o si la única forma que admite cualquier bien público es la de un bien de gestión pública, entonces, no estamos ante un pluralismo político, sino ante un claro monismo político. Ciertamente, este pluralismo es más difícil y arriesgado que el pluralismo social, y –como ocurre con este último– no siempre, ni respecto de cualquier bien, resulta positiva su ampliación. Quizá, incluso, ni siquiera sea posible en el caso de algunos bienes públicos.

De todas formas, siempre es importante y provechoso saber de qué clase de pluralismo estamos hablando, ser consciente de cuál es el pluralismo que propugnamos y del que disfrutamos. A la vista de lo anterior, podemos caer en la cuenta de que la diversidad de ideas, inclinaciones y preferencias políticas que puede darse en una sociedad, y que es lo que se denomina comúnmente «pluralismo político», no constituye verdaderamente este tipo de pluralismo, sino que, en realidad, forma parte del pluralismo social. Aunque versen sobre lo político, sobre cuál debería ser la orientación de la acción política, esas ideas, en cuanto convicciones y modos de pensar, son un asunto privado, algo que no compartimos en cuanto pueblo, y cuya plural determinación, por tanto, es fruto de la espontaneidad social. Es este pluralismo de ideas y opciones políticas el que estará limitado legalmente por el cuerpo de ideas y valores políticos que sí constituya un patrimonio público. Por lo tanto, los partidos políticos son, en rigor, instituciones privadas: organizaciones o sujetos colectivos, surgidos de la libre iniciativa privada de los ciudadanos, para compartir, cultivar y promover un determinado modo de pensar sobre materias políticas. Ningún partido político, ni la ideología de ningún partido político, es algo que pertenece al pueblo en cuanto tal, es un bien que todos los ciudadanos comparten por el hecho de ser ciudadanos. Solo de un régimen de partido único, en el que el partido formara parte de lo público, podría decirse lo contrario.

a) *La religión en la* «polis»

Forma parte de nuestra cultura política la idea de que la religión pertenece al ámbito de lo privado. Por evidente y familiar que nos resulte esta idea, no podemos olvidar que se trata de una novedad relativamente reciente, de origen europeo y extendida progresivamente, aunque todavía no se encuentra universalizada por completo. Durante la mayor parte de la historia humana, lo común e indiscutido ha sido que la religión formara parte, y parte principal, de lo que cada pueblo compartía públicamente. La teocracia –en formas más rigurosas o más mitigadas– ha constituido una experiencia por la que han pasado numerosas sociedades.

No ocurrió así, exactamente, en el caso de la cristiandad medieval. Desde sus inicios, el cristianismo sostuvo la distinción entre el poder «temporal» y el poder «espiritual». Esta distinción quedó pronto consolidada y precisada con la fórmula dada por el Papa Gelasio I para la relación entre ambos poderes (dualismo gelasiano). Pero sí hubo expresiones de cesaropapismo (intervención del poder temporal en los asuntos eclesiásticos), especialmente en Oriente, y manifestaciones de hierocratismo (intervención del poder sagrado en los asuntos políticos), especialmente en Occidente.

La causa fundamental y estructural de esto, era que esos dos poderes estaban concebidos como dos potestades (*imperium* y *sacerdotium*) igualmente propias e internas respecto de una misma y única sociedad; como dos jerarquías correspondientes a dos ámbitos igualmente pertenecientes a una misma *res publica*. En estas condiciones, era difícil que cada una de estas potestades, para defender su legítima autonomía, no se viera obligada a intervenir en las materias reclamadas como propias por la otra. Así como el poder temporal exigía al poder eclesiástico medidas disciplinares contra los que, con sus doctrinas, alteraban la paz social y minaban la legitimidad de este poder; de igual manera, el poder eclesiástico exigía al poder temporal medidas penales contra los que ponían en peligro la salud espiritual de las almas y dañaban la autoridad de la Iglesia. Todos estos bienes, los que concernían a una potestad y los que concernían a la otra, formaban parte, por igual, del bien común político: eran parte de lo público.

Estas dificultades desaparecerán con la privatización de la religión, es decir, con la, así llamada, «aconfesionalidad del Estado». Esta nueva fórmula política va abriéndose paso poco a poco –y no sin resistencias y ocasionales retrocesos–, impulsada en buena medida por las divisiones religiosas y los subsiguientes conflictos sociales y políticos. Se trata de una fórmula política que ha facilitado el reconocimiento de la diferencia de naturaleza y fines que media entre lo político y lo religioso como dos dimensiones de la existencia humana, y el respeto de la autonomía y de la capacidad de organización que corresponden a cada una de estas dimensiones.

La aconfesionalidad del Estado representa un orden político diferente, una modificación en la distinción entre lo público y lo privado. Puede decirse que,

como novedad política, constituye un descubrimiento, un aprendizaje, un incremento de nuestra sabiduría política, que ha sido alcanzado a través de una peculiar experiencia histórica que, como tal, podría no haberse dado y que, de hecho, no se ha dado en otras gentes y culturas. Por esto, no debería sorprendernos demasiado la dificultad de otros pueblos para comprender e incorporar un orden político aconfesional.

Respecto de la *polis*, la aconfesionalidad consiste en una reconfiguración que aquella se da a sí misma para perfeccionarse, para proteger su existencia y estabilidad frente a las divergencias religiosas que puedan darse en su interior, sin necesidad, para ello, de intervenir en las cuestiones religiosas. En otras palabras, la aconfesionalidad significa, desde el punto de vista político, el reconocimiento de que vivir privadamente la religión es, por razones políticas, un modo mejor de compartir este bien en la *polis*. Para el ciudadano singular, la aconfesionalidad significa un modo político de vivir la condición de creyente, que implica la libertad religiosa en la *polis* y la libertad política en la Iglesia. Y por lo que respecta a la Iglesia, la aconfesionalidad del Estado significa el reconocimiento de que no es necesario que la fe actúe como cemento social, y de que la religión no está obligada a ejercer de fuente de sentido y legitimidad del orden político.

Privatizar la religión es hacer de esta uno de los bienes que los ciudadanos pueden vivir y compartir en la *polis*, en virtud de una identidad, distinta que su identidad política, que estos pueden libremente asumir o no, siendo la posibilidad de vivir así la religión un bien que forma parte del bien común político, un factor de la calidad misma de la *polis*. Privatizar la religión no consiste, pues, en encerrar la práctica de este bien, la participación en él, dentro del ámbito de la intimidad de cada ciudadano, negando a la vivencia de la fe, a la condición de creyente que el ciudadano pueda tener, toda visibilidad social. En sentido político, es decir, desde la perspectiva que aporta la distinción público-privado, privatizar no significa ocultar o interiorizar. Significa reconocer la existencia de un bien, de un interés o valor, compartido por los ciudadanos –todos, muchos o pocos–, y juzgar que el mejor modo de compartir dicho bien *dentro de la polis*, de incluirlo entre los aspectos y posibilidades de la *vida política*, es compartirlo como bien privado y no como bien público.

Todo esto implica que las actitudes laicistas nada tienen que ver con la aconfesionalidad del Estado, ni expresan el verdadero sentido de la privatización de la religión. Bien al contrario, las propuestas laicistas de eliminar toda manifestación religiosa en la vida política, de vedar a la religión todo acto de presencia allá donde los ciudadanos comparecen con ocasión de algo distinto que la religión misma, constituyen, en realidad, una violación de la aconfesionalidad del Estado. Esto es así porque tales propuestas consisten en convertir en proyecto político, en objetivo público una determinada situación fáctica de lo religioso: una situación de falta de presencia y visibilidad, un estado de marginalidad, de decadencia o desarraigo. El laicismo hace de la consecución de un estado de cosas en lo religioso una meta de la acción política. Pero esto es, justamente, lo que no corresponde a un

Estado aconfesional. Un Estado, una *polis* aconfesional es un orden político que ha renunciado a marcarse cualquier objetivo religioso, que ha inhibido a la acción política de la evolución y situación que pueda experimentar lo religioso. En un orden político así, qué ocurra con la religión en la vida ciudadana –cuántas religiones haya, cuáles crezcan y cuáles mengüen, qué signos y expresiones tengan unas y tengan otras, etc.– es una cuestión que depende, esencial y directamente, de la acción social, es decir, de la libre decisión de los ciudadanos creyentes.

Un Estado es *confesional*, tanto si se identifica con una determinada religión como si se propone eliminar o marginar cualquier religión. Tanto lo uno como lo otro constituye un objetivo religioso por parte de la *polis*. En ambos casos la religión no ha sido privatizada, pues, en los dos, se está haciendo de una meta religiosa una parte de lo público: algo que pertenece al pueblo en cuanto tal. La *polis* se convierte en instrumento de un deseo acerca de lo religioso; y esto es así en la misma medida en que la situación religiosa que se busca es vista como un instrumento al servicio de la *polis*.

Ciertamente, en una *polis* aconfesional, las propuestas y decisiones políticas no pueden estar basadas en razones religiosas, pues estas razones no se apoyan ni versan sobre lo que es público, sobre lo que todos los ciudadanos comparten en cuanto ciudadanos. Pero las razones que, en una *polis* aconfesional, puede aducir el laicista, sus deseos acerca de la religión en el marco de la *polis*, tampoco se fundan en lo que los ciudadanos comparten públicamente. Esas razones y propósitos no pertenecen a la cultura política de un pueblo que ha asumido la aconfesionalidad del Estado, es decir, que ha asumido una concreta delimitación de lo público y de lo privado.

En la *polis* en la que la religión forma parte de lo privado, la práctica y las manifestaciones religiosas solo pueden ser limitadas políticamente cuando –como en el caso de cualquier otro bien privado– se den auténticas razones políticas para ello, es decir, cuando lo exija la realización y custodia de los bienes que se comparten públicamente. Pero, en una *polis* así, la ausencia de signos y expresiones religiosas en la vida ciudadana no es, por sí misma, un bien público, un objetivo de la acción política. Sobre la base de la pura aconfesionalidad del Estado, no es posible argumentar que la calidad de la vida política mejora si en esta desaparecen los signos de la religiosidad privada de los ciudadanos.

Un Estado aconfesional no se organiza con el deliberado empeño de que la religión –un bien privado, compartido y valorado profundamente por muchos de sus ciudadanos– parezca no existir; de la misma manera que ningún Estado actúa con semejante propósito respecto de otros bienes privados –deporte, espectáculos, moda, etc.–, por mucho que estos sean privados. Aunque se distinga entre bienes públicos y bienes privados, la *polis*, en conjunto, es tanto mejor cuanto más facilite, sin perjudicar lo público, la realización de los bienes que sus ciudadanos comparten privadamente, y el surgimiento y la vitalidad de las formas sociales e instituciones en las que los ciudadanos organizan la práctica de esos bienes. Existen, pues, razones políticas para el respeto y el favorecimiento indirecto

de la identidad religiosa de los ciudadanos, por parte de una *polis* aconfesional: al actuar así, la *polis* mejora como *polis*.

Respecto de la religión, como respecto de cualquier otro bien privado, a la *polis* le corresponde tener en cuenta dos cuestiones: el interés subjetivo de los ciudadanos por ese bien, y el efecto objetivo que la práctica de dicho bien tiene para la vida común en la *polis*. La religión en general, y la cristiana en particular, puede producir, y ha producido, un efecto social –de educación moral, de actividad asistencial, de creación artística y cultural, etc.– de incuestionable valor; un efecto que difícilmente podría ser causado por las solas instituciones públicas. A este respecto, conviene señalar que es injusto y contrario a la realidad el empeño del laicismo por presentar la religión como una realidad constitutivamente polémica, como permanente fuente de conflicto, y como la principal, y casi única, causa de enfrentamiento entre los hombres. De esta imagen simplista e interesadamente deformada de la religión, el laicismo pretende extraer, como conclusión evidente, que enclaustrar la religión en el ámbito de la más reservada intimidad es siempre una medida que viene exigida por la misma posibilidad y estabilidad de la vida política.

Pero, como ya hemos visto, cuando la religión ha sido causa de conflictos sociales, no lo ha sido en cuanto pura y simple religión, sino en cuanto parte integrante de lo público, de la *res publica*. Cuando se ha dado, la conflictividad política de la religión no se ha debido a lo que esta es, religión, sino al lugar que ha ocupado dentro del orden político. Precisamente, la privatización de la religión ha sido la medida política que ha servido para descargar a la religión, a las diferencias y controversias religiosas, de toda implicación política. No es necesaria, pues, ninguna medida adicional para garantizar la estabilidad de la vida política frente a las divergencias en materia religiosa. Si el laicismo pretende ir más allá de esto, es decir, si se propone algo más que la simple aconfesionalidad del Estado, no es porque la religión pueda representar un problema político en un Estado aconfesional, sino porque la vigencia social de la religión constituye un problema para la clase de sociedad que el laicismo ambiciona crear. Pero la aconfesionalidad del Estado implica que la acción configuradora de la sociedad, la acción política ha de ser llevada a cabo dentro de los límites establecidos para ella por una medida de la distinción entre lo público y lo privado que sitúa la religión dentro de este segundo ámbito. Estos límites son los límites que la *polis* se ha impuesto a sí misma, de cara a sus ulteriores decisiones políticas, mediante su primera y fundamental decisión política.

Es cierto que la función esencial de la religión no es de carácter social o político, sino salvífico y sobrenatural. La tarea de organizar y reformar la sociedad, que le corresponde al ciudadano creyente –junto con los demás ciudadanos–, no le corresponde primordialmente en cuanto creyente, sino en cuanto ciudadano. La fe no proporciona, inmediatamente y de suyo, una competencia especial, una posición privilegiada para juzgar y decidir sobre materias políticas. Pero esta verdad no obsta para reconocer que la vitalidad religiosa de los ciudadanos puede potenciar en ellos actitudes, virtudes y proyectos de incuestionable trascendencia para

el bien común de la *polis*. Así será, efectivamente, en la medida en que la religión que profesen los ciudadanos sea una religión que –como ocurre con el cristianismo– pueda incluir la excelencia ciudadana del creyente como condición y expresión de la santidad o perfección religiosa de este.

b) *La economía en la* «polis»

El hombre es un ser corporal. Por esto, la felicidad humana precisa de bienes exteriores. La vida buena y plenamente humana, la práctica de las virtudes que hacen al hombre excelente, es posible si el hombre dispone de ciertos bienes materiales. La carencia absoluta de recursos materiales, la situación de completa miseria degrada al hombre de su auténtica humanidad, al privarle de la posibilidad de actualizar y cultivar lo más propiamente humano que hay en él. En la situación de miseria, el hombre queda materializado, convertido en un ser que se experimenta a sí mismo como puro sujeto de necesidades materiales, que vierte todas sus energías en satisfacer sus necesidades más elementales, y que lleva a cabo esta satisfacción de manera puramente material o biológica[3]. Cuando las necesidades materiales son extremas y apremiantes, el hombre pierde en gran medida su autodominio ante la posible satisfacción de estas, es decir, su capacidad de distanciarse de esa satisfacción, de abrir entre su estado de necesidad y la fuente de satisfacción de esta un hiato o espacio que haga posible la introducción de las mediaciones culturales que sirven para humanizar el modo de satisfacer las mismas necesidades materiales. Ante la urgencia de la comida, de la bebida, del abrigo, etc., el hombre se ve seriamente dificultado, no solo para aspirar a otros bienes, más humanos y superiores, sino también para tenerlos en cuenta a la hora y en el modo de satisfacer esas necesidades corporales.

Por esto, puede decirse que la finalidad última de la economía es una finalidad ética. La economía, al proveer al hombre de recursos materiales, al liberarle de la miseria o de la situación de pura subsistencia, está haciendo posible el desarrollo auténticamente humano y moral del hombre[4]. La economía proporciona al hombre el nivel de provisión material, la relativa abundancia de bienes exteriores que es condición de posibilidad para la práctica y cultivo de lo más humano del hombre. Por ser el hombre un ser social, la vida propiamente humana es vida en común, realización y participación de bienes comunes. Pero para abrirse a lo común, para vivirlo y atenderlo de manera estable y ordinaria, es preciso tener cubiertas suficientemente las necesidades más básicas e individuales.

La vida política, como vida plenamente humana y como forma perfecta de la vida en común, exige una proporcionada abundancia de bienes materiales. Para

3. Antonio MILLÁN-PUELLES, *De economía y libertad*, Universidad de Piura, Piura, 1985, pp. 100 y ss.
4. Ibíd.

que sea efectiva y universal la actualización de la naturaleza humana que es misión de la *polis*, es preciso que esta cuente con un grado de provisión material que esté por encima de lo estrictamente imprescindible para la conservación de la vida. Este es el objeto de la economía política. La economía política es la actividad productiva y adquisitiva capaz de proporcionar la base material suficiente para la vida política.

La economía, considerada en su realidad efectiva y práctica, no es un fenómeno independiente y absoluto: no existe en sí misma, desvinculada de todo contexto social real, ni se basta por sí misma para dotarse, con absoluta autonomía, de su propio sentido y valor, de sus fines y sus normas. La economía real, la que es actividad efectiva y concreta, es siempre la economía de una comunidad humana, de una forma de vida o *ethos* común, y se ordena al mantenimiento y perfección de tal comunidad, es decir, al bien común de esta. Así como la economía doméstica es la economía que se ordena a hacer posible y a mejorar la vida familiar, la economía política es la economía que se ordena a posibilitar y perfeccionar la vida política. La economía política es la economía de la *polis*, y se orienta, lógicamente, al bien de esta[5].

Aristóteles habla de dos clases de crematística o arte adquisitiva: una natural y otra desmesurada e innecesaria. La primera es el arte de adquirir riquezas que, cumpliendo su naturaleza, se orienta a un fin exterior, distinto de ella misma: se orienta a la mejora de la comunidad doméstica o de la comunidad política. Se trata, pues, de un arte adquisitiva que forma parte, como instrumento, tanto del gobierno de la casa («economía», según el sentido etimológico de este término), como del gobierno de la *polis*, y que, como instrumento, recibe su medida y su límite del fin exterior al que se ordena: la calidad de una forma de vida en común. En cambio, la crematística desnaturalizada y artificiosa es la actividad adquisitiva que se convierte en fin de sí misma, que se ordena solo a su propio aumento, y que degenera así en una acumulación ilimitada de riquezas, con independencia de que el efecto de esta acumulación sea favorable o desfavorable para la calidad de la vida común, doméstica o política. Esta crematística –señala Aristóteles– no procede del afán por vivir bien, sino del afán por el simple vivir, que es un apetito ilimitado[6].

Su auténtico fin, su sentido verdaderamente humano, solo puede venirle a la economía de «fuera», de algo que está más allá de ella misma como pura actividad productiva y adquisitiva. La economía se atiene a su razón de ser cuando se desarrolla inserta en otra actividad, más abarcante y de índole ética, que es el cultivo de un vivir auténticamente humano y, por tanto, social. Ordenarse a hacer posible este vivir, a elevar la calidad humana de la sociedad, es lo que otorga a la economía su verdadero sentido y, a la par, su límite apropiado. Una acumulación

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 37.
6. Aristóteles, *Política*, 1256 b 26-39, 1257 b 20-40.

ilimitada de recursos materiales, que puede estar deteriorando la calidad humana de la vida social, constituye un sinsentido, una desvirtuación de la auténtica economía.

Respecto del sujeto individual, esto significa que el auténtico fin de sus acciones económicas no es el que le correspondería darles como abstracto agente económico, como puro *homo oeconomicus*, sino el que le corresponde asignarles como sujeto humano integral, es decir, como miembro de una comunidad en la que tiene lugar –inicial o acabadamente– su vivir plenamente humano. Desde una antropología reduccionista, que considera al hombre como una unidad individual de producción e intercambio, no es posible dar razón de la acción económica como acción auténticamente humana.

La economía política es la economía que corresponde a la *polis*, en un doble sentido: es la clase de economía que se ordena a posibilitar el desarrollo de la vida política, y es, al mismo tiempo, la clase de economía que es posibilitada por la *polis*. La *polis* hace posible la clase de economía que la vida política requiere como condición material: la clase de economía que es capaz de proporcionar el nivel de bienestar adecuado a esta forma de vida.

Este nivel de provisión material solo es posible mediante la división del trabajo. Puede hablarse de división del trabajo en dos sentidos distintos: en el de una diversificación de productos (unos producen un bien, y otros producen otros), y en el de una compartimentación del proceso de producción de un mismo bien (unos realizan una fase de la elaboración de un producto, y otros realizan otra, del mismo producto). Ambas formas de división del trabajo se encuentran íntimamente conectadas, y la posibilidad de una y otra descansa en un mismo fundamento: la confianza en el intercambio.

La dedicación a producir un solo bien hace posible la introducción de una división en el proceso de producción de dicho bien. Dividir este proceso tiene la finalidad de incrementar la producción de ese bien, de generar un excedente: una cantidad de producto que excede la necesidad o capacidad de consumo de ese bien, que tienen los mismos que lo producen. Pero esto tiene sentido si se cuenta con la posibilidad de cambiar esta cantidad que no se necesita por otro u otros bienes que sí son necesarios y que corresponden a lo producido en exceso por otros sujetos.

Esta misma posibilidad es lo que da lugar, previamente, a la diversificación de productos. Que un sujeto se dedique a producir un solo bien y, en consecuencia, acepte depender, para la satisfacción del resto de sus necesidades, de lo producido por los demás, solo es explicable sobre la base de la confianza en la posibilidad de intercambiar los bienes producidos por uno y por otros. A su vez, la compartimentación del proceso de producción de un mismo bien –supuesta la confianza en la posibilidad de intercambiar los bienes– intensifica la diversificación de productos, pues cuanto más numerosos son los distintos bienes que se producen en abundancia –de los que cabe esperar excedentes disponibles–, menos riesgo entraña el dedicarse a producir un solo y único bien.

La confianza en la posibilidad del intercambio es el fundamento de las dos formas de la división del trabajo, que, por su parte, se potencian mutuamente. Cuanto más firme sea esta confianza; cuanto más fácil, estable y fiable sea el intercambio de los bienes, mejor desarrollo podrá adquirir la división del trabajo y, por lo tanto, más apta será la economía para proporcionar el nivel de suficiencia material que es idóneo para el despliegue de la vida política. Pero, a su vez, un intercambio de bienes que goce de esas características, que despierte hacia él una confianza firme y bien fundada, es algo que solo se genera propiamente en el seno de una sociedad. Por esto, podemos afirmar que es la *polis* lo que hace posible la clase de economía que es adecuada a la vida política, que posibilita el desarrollo de esta forma de vida.

Con esto, queda subrayado el carácter social de la economía. La economía es una realidad social: supone la sociedad, y se ordena a la sociedad. Por esto, la economía no es explicable desde el individuo, sino desde la sociedad. Para comprender la economía, para dar razón de esta actividad es preciso partir de la condición social del hombre, de la consideración del ser humano como miembro de una comunidad. La economía es antes un fenómeno de confianza y complementariedad, que de competencia e interés individual.

La *polis* genera su propio orden económico, como parte del orden político, del orden de ese habitar en común que la *polis* constituye. La *polis* ordena la actividad económica que se desarrolla en ella, para que esta actividad quede correctamente integrada en el conjunto de la vida en la *polis*, y resulte efectivamente provechosa para mantener y perfeccionar esta forma de vida. Por esto, la producción y el intercambio de bienes, las relaciones laborales y mercantiles no son abandonadas a la sola ley de la oferta y de la demanda, sino que son reguladas políticamente, para evitar que los imperativos de la pura eficacia y rentabilidad acaben deteriorando el *ethos* social. Se establecen condiciones y limitaciones para la economía, con el fin de que esta sea verdaderamente economía *política*, es decir, para que responda a su naturaleza y sentido. Se regula políticamente la economía para que los bienes comunes que son el contenido de la vida política se vean potenciados por esta actividad, en lugar de resultar progresivamente sacrificados a la mera expansión del mercado.

En esta ordenación política de la economía, aparece la distinción entre lo público y lo privado. Establecer qué sector de la economía ha de ser público y qué sector ha de ser privado es el primer paso de la ordenación de la economía en el marco de la *polis*. Como en el caso de los demás bienes comprendidos por la *polis*, esta distinción se establece buscando el mejor modo de realizar y compartir en el contexto de la vida política, ese bien que es la actividad económica. Como hemos visto, la medida determinada de esta distinción constituye una decisión política, fundada en última instancia, en consideraciones prudenciales. No caben dogmas ni doctrinas universales acerca de lo que ha de ser público o privado en la economía. La respuesta a esta cuestión siempre dependerá de las posibilidades y circunstancias de cada sociedad, en cada momento.

En cualquier caso, privatizar la economía, o un sector más o menos amplio de ella, no significa despolitizarla, desvincularla por completo del *ethos* político, transformarla en una economía abstracta y desarraigada, que dejaría de ser economía *política*. Como en el caso de cualquier otro bien, la economía se privatiza para mejorar el modo de practicar esta actividad, de hacer presente este bien en la *polis*, mejorando así la *polis* misma. Como toda decisión política, la decisión de privatizar la economía tiene como razón y criterio fundamental el perfeccionamiento de la *polis*. En definitiva, el sentido de la privatización de la economía es el perfeccionamiento de su condición de economía *política*.

El carácter político de la economía, su intrínseca pertenencia y ordenación a la comunidad política, constituye la condición de posibilidad y, a la par, el criterio fundamental de la ética económica. En la economía política, la moralidad consiste en la correcta y efectiva ordenación de esta actividad al bien común de la *polis*. La ética económica comprende el conjunto de las exigencias prácticas que, para la actividad económica, se desprenden de la constitutiva vinculación de esta actividad con la mejora de la vida común en la *polis*, con la realización del bien común político. Si la economía es abstraída de su condición política, si es entendida como un fenómeno independiente, desvinculado y descomprometido de todo *ethos* social, de toda forma concreta de vida en común, la economía queda reducida a la condición de pura *poiesis*, de simple producción material, y en esta condición, la economía –y el sujeto que la realiza– no es susceptible de valoración ética, pues una actividad que es simple *poiesis* solo puede ser valorada técnicamente, en términos de pura eficacia en la transformación de una materia previa: en términos de producción o adquisición de más con menos.

Como ha señalado MacIntyre, cuando en el mundo moderno, el trabajo productivo salió de la economía doméstica, dejó de ser entendido como una parte del mantenimiento de la comunidad familiar, y se convirtió en un ámbito separado y autónomo, orientado a la acumulación ilimitada. Dejó de ser una práctica dotada de bienes internos –una actividad en la que la excelencia es auténtica virtud–, para convertirse en un quehacer meramente instrumental, al servicio de bienes externos exclusivamente[7]. Así, el trabajo productivo degeneraba en lo que Aristóteles había denominado crematística innecesaria: en la contradicción de un instrumento que se ordena a sí mismo y que, por tanto, se hace ilimitado.

Una vez fuera del ámbito doméstico, el trabajo puede continuar siendo una práctica dotada de bienes internos, una actividad moral –es decir, verdadera *praxis*, y no mera *poiesis*, en terminología aristotélica– si, en lugar de constituirse en un dominio completamente externo e independiente respecto del ámbito comunitario y vital, que sería la familia, pasa a quedar integrado en una nueva comunidad, en una forma más abarcante y perfecta de vida en común, que es la *polis*. La producción de bienes materiales –que, de suyo, es *poiesis*– puede participar de la condición de *praxis*, es decir, de la condición de acción que no es medio para la

7. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 279-280.

vida humana, sino parte constitutiva de esta misma vida –actualización del hombre mismo, y no solo de algo útil para el hombre–, en la medida en que la producción no es una operación externa al vivir humano propiamente dicho, que abastece desde fuera a este vivir, sino una tarea que, al ser incorporada al *ethos* o comunidad que es sede de la vida humana –que es siempre vida social–, queda convertida en una actividad que forma parte de esta clase de vida, es decir, en una actividad que constituye una de las actualizaciones particulares de aquello en lo que consiste este mismo vivir.

Solo como parte integrante de un *ethos*, comunidad o forma de vida social, la actividad productiva –la economía en general– puede tener carácter ético o moral, pues solo en estas condiciones, el modo concreto de llevar a cabo esta actividad, será una determinación operativa mediante la cual el hombre se haga mejor o peor en sentido plenamente humano, es decir, como sujeto de una vida plenamente humana y, por tanto, social; y no, en sentido meramente técnico o poiético: como sujeto de operaciones puramente instrumentales. Para que la economía pueda ser valorada en términos morales; para que podamos hablar con rigor de una ética económica, es necesario que las cualidades operativas que el hombre adquiere con la buena práctica de esta actividad sean cualidades que disponen a este correctamente para la vida social, para la realización y participación de un bien común; es decir, es necesario que esas cualidades operativas sean auténticas virtudes, que perfeccionan al hombre como ser social –como ciudadano en la *polis*–, y no simples pericias técnicas, que le perfeccionan solo como *homo faber*.

La condición política de la economía política es el fundamento y la razón de la ética de esta actividad. La economía política tiene significado y relevancia moral en cuanto que la excelencia que el hombre adquiere en esta actividad no es otra que su misma excelencia como ciudadano. El valor ético de la economía política estriba en la capacidad de esta para perfeccionar el *ethos* político, y en su idoneidad para perfeccionar de cara a este *ethos* al hombre que es agente de dicha actividad. En última instancia, la perfección ética de la economía política no consiste en otra cosa que en la perfecta politicidad de esta economía.

Por esto, cuando la economía es concebida de un modo abstracto, como una realidad separada y absoluta, sin relación constitutiva con la *polis*, no es extraño que la ética económica aparezca como un conjunto de requisitos y exigencias sobreañadidos, que le son impuestos a la economía desde fuera de ella misma, y que lejos de guiarla hacia su propia perfección, entorpecen el logro de la excelencia económica con condicionamientos ajenos. La ética económica –como la ética de cualquier actividad– solo puede ser auténtica y verdaderamente válida si surge desde dentro de la misma actividad que regula, como exigencia y expresión de la naturaleza y del fin propios de esta. Para que esto sea así, es preciso entender la economía como la actividad productiva y adquisitiva que pertenece a la *polis*, y que se ordena intrínsecamente al bien común de esta, a la elevación de la calidad de la vida política. Entendida así la economía, el fin de esta resulta ser un fin ético: el logro de un vivir plenamente humano; y, en consecuencia, la excelencia

económica –como excelencia técnica o productiva– y la excelencia ética en la economía pasan a constituir una misma y única excelencia, porque, respecto de este concepto de economía, la búsqueda de la eficacia económica constituye una exigencia ética, y la calidad ética de la economía constituye una exigencia de la verdadera eficacia económica.

Generalmente, la empresa es considerada la principal institución económica en la actualidad. Como institución económica, en la empresa y a través de ella, se cumplen las características que son propias de la economía política en general. La empresa tiene como finalidad el proveer a la sociedad de un determinado bien –materia prima, manufactura, servicio…–, colaborando así a la mejora de esta, según lo dicho anteriormente. El empresario es aquel ciudadano que percibe una carencia en la sociedad, y es capaz de idear un modo empresarial de satisfacer esa carencia, es decir, es capaz de reconocer en la empresa la institución idónea para proporcionar a la sociedad el bien del que carece. Podemos decir que la empresa surge de la actitud y responsabilidad ciudadanas del empresario, al mismo tiempo que de la visión empresarial del ciudadano.

Proporcionar a la *polis* un bien que contribuya a perfeccionar la vida en común que tiene lugar en ella, es lo que constituye el fin económico de la empresa, el fin que corresponde a la empresa como institución de la economía política. El beneficio pecuniario de los sujetos que componen la empresa –inversores, directivos, empleados– no es el fin esencial y directo de la empresa, no es su fin económico y constitutivo, sino el provecho individual –legítimo y necesario– de esos sujetos, que es, por decirlo así, reflejo o repercusión en el interior de la empresa, del valor social o externo de esta. Ese beneficio es el efecto y la expresión en los componentes de la empresa, del valor que la empresa en cuanto tal está teniendo para la sociedad, es decir, del hecho de que la empresa está cumpliendo satisfactoriamente su fin económico.

Este fin económico –y no el beneficio individual de cada sujeto– es lo que puede y debe ser vivido por los miembros de la empresa como un objetivo común, como un empeño compartido, que representa para todos ellos una particularización de su compromiso ciudadano con el bien común de la sociedad. Si, por el contrario, lo que se erige en auténtico fin de los componentes de la empresa es el enriquecimiento individual de cada uno de ellos –un objetivo que no tiene carácter común–, el producto que la empresa proporciona a la sociedad, y la misma sociedad o porción de esta que lo adquiere, se convierten en simples medios al servicio de ese fin individual de cada uno de los miembros de la empresa. Así, la empresa se transforma, hacia fuera, en una estrategia para instrumentalizar la sociedad y la actividad productiva, en orden a intereses puramente individuales; y, hacia dentro, en un entramado de relaciones entre individuos, mediante las cuales los componentes de la empresa se instrumentalizan recíprocamente, con vistas al beneficio individual de cada uno de ellos.

Si la realidad de la empresa se reduce a esto, no hay fundamento ni materia para una ética empresarial, pues todo lo que ofrece la vida de la empresa no es

más que bienes individuales, relaciones instrumentales y cálculos estratégicos entre los unos y las otras. Si no hay en juego un fin o bien común; si la empresa no es una comunidad que se constituye en razón de un objetivo común y que se perfecciona con el logro de este objetivo, las acciones de los miembros de la empresa en el seno de ella no son valorables éticamente por relación a la misma empresa, desde dentro de esta, sino que, a lo sumo, solo lo son por relación a aquellas comunidades, externas a la empresa, de las que forme parte cada individuo presente en la empresa. No habría, pues, ética *empresarial* en sentido estricto; solo habría ética o éticas relativas a otros ámbitos, que afectarían en cierta forma a la acción del hombre en la empresa.

Y para que el producto que se realiza en la empresa pueda constituir un objetivo común de los miembros de esta, es necesario que ese producto sea entendido y procurado como una aportación a la sociedad, es decir, sea querido en razón del bien común de la *polis*: en razón de una comunidad y de un bien común superiores y más abarcantes que la empresa y su producto. O la sociedad –su perfección o bien común– constituye el fin último de la empresa, haciéndose posible así que el producto o fin inmediato de la empresa tenga verdaderamente el carácter de objetivo común para los miembros de esta; o, por el contrario, la sociedad queda reducida, respecto de la empresa, a una realidad meramente instrumental, a un campo de oportunidades de enriquecimiento material, convirtiéndose así el producto de la empresa –y la empresa misma– en el instrumento elegido para explotar ese campo, y quedando, en consecuencia, la condición de fin solo para los intereses individuales de los sujetos involucrados en la empresa. En definitiva, la condición de posibilidad de una auténtica ética empresarial se encuentra –como ocurre con la economía en general– en la condición política de la empresa, en la ordenación de la empresa al bien común de la *polis*.

La conversión de las relaciones entre los componentes de la empresa en relaciones de instrumentalización, propicia que la división del trabajo dentro de la empresa –la compartimentación del proceso de producción– sea aplicada más allá del límite apropiado. Este límite queda rebasado cuando la tarea que, a resultas de esa división, le corresponde a cada trabajador, ya no constituye una verdadera acción humana sino, más bien, un movimiento mecánico y alienante, que hace del hombre un autómata, y que no puede servir de ocasión para ningún tipo de desarrollo personal. No es extraño que cuando el trabajo del hombre se mecaniza, tarde o temprano el hombre sea substituido en el trabajo por una máquina.

Para que el trabajo dividido siga siendo auténtica acción humana, tiene que consistir en una operación que, a pesar de su parcialidad, transparente el fin al que se ordena, permita percibir el objetivo compartido al que coopera, y permanezca así dotada de sentido para el que la realiza. Cada trabajador debe poder conservar cierta conciencia del conjunto de la labor, y poder captar así la conexión de su cometido particular con el objetivo común y, por tanto, el valor del primero de cara al segundo. Solo de esta manera puede caber aportación personal –aprendizaje continuo, iniciativa, inventiva– para mejorar esa conexión, pues esta involucra-

ción personal en el trabajo solo es posible a condición de no sentirse una simple pieza mecánica, que es utilizada para una función ciega, absolutamente fija y gobernada por completo desde fuera. La ausencia de esas características en el trabajo propio, y el asalto de esta última sensación, es precisamente lo que lleva al trabajador a no poder asignar a su presencia y actividad en la empresa otra finalidad que su beneficio pecuniario e individual.

La división del trabajo en la empresa ha de ser compatible con el hecho de que la posterior coordinación de los distintos cometidos particulares, el logro de la acción común, sea una meta intencional, es decir, una realidad moral, y no solo un resultado puramente mecánico e inconsciente para los trabajadores de la empresa. Para que el trabajo en la empresa sea verdaderamente humano y humanizador, es necesario que la empresa constituya un empeño compartido con vistas a un objetivo común; y para que esto sea posible, es preciso, a su vez, que este objetivo sea entendido corporativamente como la particular aportación y responsabilidad de la empresa de cara al bien común político.

Capítulo VII

La ley y el derecho

Es bien conocida la definición de ley que da Santo Tomás: la ley es la ordenación de la razón al bien común, dada por aquel que tiene a su cuidado la sociedad –por el príncipe o gobernante, dice en ocasiones–, y promulgada[1]. Siendo una ordenación, la ley es un acto de la razón, porque a la razón compete ordenar los medios al fin[2]. En el caso de la ley, los medios son las acciones de los que forman parte de la sociedad, y el fin, el bien común de esta. Mediante la ley, el gobernante ordena los actos de los ciudadanos al perfeccionamiento de la sociedad. La ley es, pues, una regla de conducta: es una regla o medida práctica que define, de manera pública y general, la conducta ciudadana que es positiva para la consecución y preservación del bien común de la *polis*.

La ley es pública en un doble sentido: es pública porque para ser ley ha de estar promulgada, es decir, ha de ser cognoscible por aquellos a los que afecta; y es pública porque forma parte de lo público, de lo que los ciudadanos comparten en cuanto pueblo. Y la ley es general en un doble sentido también: es general porque es dada para el conjunto o para una parte del conjunto de los ciudadanos, no para un ciudadano singular; y es general porque, a consecuencia de lo anterior, la ley dicta la conducta que es positiva en general, es decir, la acción que se debe realizar en las condiciones y circunstancias ordinarias, que son las únicas que el legislador puede prever y tener en cuenta. La ley se dicta –dice Santo Tomás– según lo que sucede ordinariamente[3].

El bien común es el fin o razón de la ley: es la razón de la existencia de la ley, es la razón del contenido de esta, y es la razón del cumplimiento de la misma. Si una ley es contraria al bien común –digamos mejor, si una pauta de conducta

1. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 90, a 4 c.
2. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 90, a 1 c.
3. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 96, a 6, ad 3.

contraria al bien común es promulgada con la pretensión de que sea ley–, no es válida en verdad como ley, y no constituye, de suyo, una obligación moral. De manera similar, si en alguna circunstancia concreta el cumplimiento de una ley que, en general, fuera válida resultara perjudicial para el bien común, no sería obligatorio obedecerla según su letra o contenido expreso, sino solo según el espíritu o intención que cabe suponerle. En ambos casos –y especialmente en el primero–, lo que haya de hacerse con respecto a la ley, no depende de esta misma, de lo que ella dice, sino de lo que sea conveniente para el bien común, considerado este de manera directa e inmediata.

a) *La ley informa y mueve*

Hay que tener en cuenta que, en el ámbito de lo práctico, de lo que es acción humana, los medios no son una realidad externa al fin, y que, por lo tanto, la determinación de los medios es, en realidad, una determinación del fin. Determinar los medios para el fin es determinar en qué consiste en concreto, en la práctica el mismo fin. Por esto, la ley, que ordena los actos humanos al bien común –como los medios al fin–, constituye una determinación práctica del mismo bien común. Definir las acciones que se ordenan, que son positivas para la consecución del bien común, equivale a definir las acciones que componen el contenido de este bien, y equivale, asimismo, a definir las acciones en las que consiste ser un buen ciudadano: las acciones que caracterizan al sujeto que está correctamente ordenado al bien común.

La ley es un acto de la razón, pero no es solo acto de la razón. Considerada en su integridad, la ley procede de la razón y de la voluntad del legislador[4]. La ley es también un acto de la voluntad porque, respecto de toda ley concreta, ni su existencia como ley, ni el contenido preciso de ella, es algo que posea necesidad lógica. Por racional que sea, la ley no es una pauta de conducta que se deduzca necesaria y unívocamente a partir del bien común. Que la ley sea racional no significa que sea una cuestión de pura racionalidad –una conclusión puramente lógica y apodíctica– el hecho de que la ley sea y de que sea la que es. La ley procede también de la voluntad del legislador porque es esta voluntad la que quiere que, sobre una materia o aspecto de la vida en común, haya ley, haya una pauta de conducta obligatoria para todos, y la que quiere que el contenido concreto de la ley –la pauta de conducta que haya– sea exactamente el que es, cuando podría ser más o menos diferente.

La ley es una determinación de la voluntad del gobernante acerca del bien común, es una determinación de su modo de querer este bien, que determina prescriptivamente el modo de querer el bien común por parte de los ciudadanos suje-

4. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 97, a 3.

tos a la ley. Ciertamente, se trata de una determinación racional, es decir, fundada en razones, pero de una determinación, al fin y al cabo, de la voluntad. La ley es objeto de la prudencia[5], no de la lógica o de la ciencia. En otras palabras, la razón de la que procede la ley es la razón práctica, no la razón teórica; y la razón práctica, ordinariamente, ni opera deduciendo, ni proporciona certeza absoluta.

Porque la ley es un acto tanto de la razón como de la voluntad, Santo Tomás puede decir que la ley tiránica no es ley estrictamente pero, no obstante, conserva del carácter de ley el ser dictado de un superior y el buscar obediencia[6]. La ley tiránica no es auténtica ley porque es injusta, porque no está ordenada al bien común, es decir, porque no es racional; pero, a pesar de esto, sí posee algo que corresponde y forma parte de la condición de ley: ser dada por la voluntad que puede darla, que puede quererla, y queriendo esta voluntad lo que ha de querer –obediencia– para que lo dado por ella sea ley. Puede decirse que la ley injusta no es propiamente ley porque carece de lo que la ley tiene de razón, pero puede ser llamada «ley» en la medida en que conserva algo de lo que la ley tiene de voluntad.

La ley tiene la doble función de informar y de mover. Lo primero y más esencial que la ley lleva a cabo es informar, dar forma al vivir y obrar en común. La ley define la actividad común, establece con precisión en qué consiste la acción colectiva. Al dar, con la ley, forma concreta y estable a las acciones compartidas, hacemos realmente posibles estas acciones.

Por tanto, la ley no es una simple restricción impuesta a nuestra libertad de acción, como si esta libertad estuviera plenamente constituida con anterioridad, dotada ya de completa realidad, y solo necesitara ser limitada para no colisionar con la libertad de los demás. La ley da realidad a nuestra libertad, pues la realidad de esta es su realidad práctica y social, que consiste en la efectiva posibilidad de tomar parte, de hacernos presentes en acciones comunes, que se hacen realmente posibles al estar definidas por la ley. La realidad de nuestra libertad de acción es la realidad de las acciones a las que nos da acceso nuestra libertad. Las leyes que regulan una actividad –sea esta la economía, el tráfico o el fútbol– no limitan nuestra libertad de realizar tal actividad, sino que dan realidad y contenido a esta libertad, al definir en qué consiste practicar dicha actividad. Acatamos las leyes para que la acción que realizamos gracias a nuestra libertad, sea efectivamente la acción que esas leyes informan. La ley no se opone a la libertad, ni la restringe, pues cumplir las leyes que definen una actividad es querer verdaderamente realizar dicha actividad.

Pero la ley no solo da forma al obrar humano en común, en sociedad, sino que también mueve, compele a actuar de esa forma. La razón de que la ley pueda obligarnos a actuar de una forma determinada, está en que hacerlo, cumplir la ley es condición de nuestro propio bien, de nuestro mejor bien, que por ser un bien

5. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 57, a 1.
6. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 92, a 1.

común, es igualmente el mejor bien de los demás miembros de nuestra sociedad. Si esto no fuera así, la ley no constituiría una obligación, sino una coacción: una forma de violencia, pues es violencia el mover a un ser hacia un fin o bien que no le es propio.

La ley prescribe el modo de obrar que corresponde a la correcta ordenación y disposición del ciudadano respecto del bien común, es decir el modo de obrar que es propio y característico del ciudadano virtuoso. Lo que en la ley es prescriptivo, en el ciudadano excelente se hace descriptivo. En último extremo, la finalidad de la ley es conducir a los ciudadanos a la virtud, moverlos hacia la adquisición del carácter que es idóneo para la vida ciudadana excelente, para la vida plenamente humana, buena y feliz[7].

Aristóteles y Santo Tomás señalan que para alcanzar la virtud, no bastan la enseñanza y la persuasión. Hace falta una correcta disposición previa en el sujeto que es instruido, ya que, sin esta disposición, que es fruto de la buena crianza y de las buenas costumbres, la enseñanza y la persuasión no pueden ser eficaces, y el que las recibe no sacará provecho de ellas. Pero, de hecho, esta predisposición hacia la virtud no suele darse en la mayoría de los hombres[8].

Por otra parte, la virtud se alcanza mediante la repetición de actos. Los modos de ser –dice Aristóteles– surgen de las acciones semejantes[9]. Para adquirir la virtud, tenemos que empezar por realizar repetidamente actos de virtud antes de tener esta, es decir, antes de estar plenamente capacitados para este tipo de actos: antes de saber hacer, de apetecer y apreciar auténticamente tales actos. Como afirma Aristóteles, aquello que para hacerlo necesitamos haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo[10]. La virtud es una capacidad adquirida, y toda capacidad o competencia adquirida, todo saber hacer se consigue mediante el hacer que es objeto de ese saber. En el conocimiento práctico, la práctica precede y genera el conocimiento de la práctica.

Por esto, la ley es necesaria no solo como información, sino también como moción o compulsión. La ley mueve extrínsecamente a los hombres –venciendo la falta de predisposición de la mayoría de ellos– a la práctica de las buenas acciones, para que mediante la experiencia y la repetición iniciales de estas acciones, los hombres se acostumbren a hacerlas, se familiaricen con ellas, y progresen así hacia la adquisición de la virtud[11]. Moviéndole a actuar bien, la ley proporciona al hombre una experiencia moral que este no obtendría de sus solas predisposiciones, y que puede despertar en él el aprecio de ese modo de actuar y

7. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102 a 7-10, 1103 b 1-5. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 92, a 1 c; *In III Ethic.*, 251.

8. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1179 b 20-1180 a 6. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 95, a 1 c; *In X Ethic.*, XIV.

9. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103 b 20.

10. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103 a 30.

11. Santo Tomás de Aquino, *In II Ethic.*, 251.

la conciencia de la practicabilidad del mismo. De esta forma, el hombre se hace apto para avanzar en la virtud mediante la enseñanza y la exhortación.

Recurriendo a premios y castigos, la ley mueve al hombre a actuar bien, con motivos externos y ajenos a este mismo actuar, pero que son los motivos que resultan eficaces para una voluntad insuficientemente dispuesta, es decir, incapaz de ser movida por el mismo bien que ese obrar constituye. Pero a esta clase de moción le corresponde, constitutivamente, la intención de ser provisional. Su sentido es mover al hombre a la acción correcta, por razones externas e impropias, para que este llegue a acostumbrarse a actuar así, desarrolle el hábito correspondiente, y pase a realizar esa acción con plena voluntariedad, es decir, movido por el bien intrínseco de ella[12].

Por tanto, la ley se ordena a que lo mandado por ella se convierta en costumbre, a que los ciudadanos se hagan a este modo de obrar, se aficionen a esta clase de acciones, y estas acaben constituyendo su forma habitual y característica de comportarse. Por esto, la ley no debe ser cambiada con frecuencia, pues, de lo contrario, nunca llegará a hacerse costumbre. Solo será prudente modificar la ley cuando la mejora que se obtenga de esta compense la ruptura de la costumbre, que esa modificación implica[13].

Como señala acertadamente Santo Tomás, solo deleita el bien conocido, y este es un bien pretérito, no un bien puramente futuro[14]. Mediante la amenaza de la pena, o la promesa del premio, la ley proporciona a los ciudadanos una motivación imperfecta, externa al mismo bien que la ley prescribe, que es, sin embargo, la que resulta eficaz en los ciudadanos imperfectamente dispuestos hacia la virtud, hacia el bien común. Esta motivación es eficaz porque apela a un bien que sí es conocido, y puede ser estimado, por estos ciudadanos, para los cuales, el bien de la acción prescrita por la ley representa un bien solamente futuro, del que no se tiene conocimiento: entendiendo aquí por conocimiento, no la mera comprensión conceptual o mental de su contenido, sino la captación viva y práctica de su cualidad de bien. Moviéndoles de esta manera a obrar el bien, la ley busca que estos ciudadanos, a pesar de sus disposiciones, tengan experiencia de las buenas acciones, conozcan el bien que ellas entrañan, y que, con la intensificación de este conocimiento que la costumbre comporta, pasen a realizarlas movidos por el motivo correcto: el bien mismo de tales acciones.

La compulsión de la ley tiene la función de contrarrestar la compulsión de nuestras pasiones y tendencias desordenadas. La ley nos mueve externamente para que, en lo que respecta a nuestro obrar de cara al bien común, no quedemos a merced de lo que nos mueve internamente, que con frecuencia no ofrece suficientes garantías. La ley nos protege de nuestra propia debilidad moral, nos libe-

12. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 95, a 1; *In X Ethic.*, 2150.

13. Aristóteles, *Política*, 1269 a 13-24. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 97, a 2 c; *In II Politic.*, lect. 12.

14. Santo Tomás de Aquino, *In IX Ethic.*, 1851.

ra de nuestras inclinaciones actuales y de nuestros deseos momentáneos, buscando, al mismo tiempo, elevar el nivel de las motivaciones que posean eficacia para nosotros. Al prescribir una acción, la ley está –por decirlo así– excluyendo esa acción del campo de nuestra deliberación, convirtiéndola en objeto de nuestra obediencia, y sustrayéndola, por tanto, del dominio de nuestra prudencia. De esta forma, la realización de esa acción por nuestra parte, queda protegida frente al riesgo de acabar rebajada u omitida por efecto del peso que podrían tener en nosotros, a causa de nuestra debilidad moral, las circunstancias particulares del momento de dicha acción, en caso de que esta fuera una acción deliberable para nosotros, es decir, una acción encomendada a nuestra prudencia.

En cuanto principio motivo –en el sentido que estamos viendo–, la ley está llamada a ser superada: su misma intervención tiende, de suyo, a generar las condiciones que hacen posible la suspensión de la ley como compulsión. Estas condiciones no son otra cosa que la virtud de los ciudadanos. La misma ley se orienta a que el motivo adicional presentado por ella resulte provisional, y acabe sustituido por otro más perfecto y apropiado: la bondad misma de la acción dictada por ella. Es la virtud lo que hace capaz al ciudadano de captar como simplemente *bueno* lo legal, lo obligatorio o impuesto por ley, y de llevarlo a cabo por puro amor al bien común, viendo en el contenido de la ley un medio, una concreción legítima de la realización de este bien.

Pero, en último extremo, a la ley le corresponde ser trascendida, no solo en su dimensión motiva o compulsiva, sino también en su dimensión informativa. Para adquirir la virtud, tenemos que empezar por hacer actos de virtud, sin contar, claro está, con la correspondiente virtud para ello. Aprendemos a hacer algo, haciéndolo. Podemos realizar actos de virtud sin ser aún virtuosos; podemos hacer algo que hay que aprender a hacer, sin todavía saber hacerlo, si contamos con una guía externa, con un patrón instituido y objetivado, al que nuestros actos puedan amoldarse. En cualquier actividad –técnica, artística o moral–, la primera práctica de ella, la que llevamos a cabo para adquirir la correspondiente excelencia o virtud, es una práctica según un patrón objetivo e institucional. La ley, en cuanto forma del obrar, es el canon o medida exterior, objetiva e institucional, que nuestros actos han de reproducir para poder ser actos de virtud antes de que nosotros seamos virtuosos.

Ateniéndonos a la ley, logramos que nuestros actos sean la clase de actos cuya reiteración genera en nosotros virtud. La virtud es el patrón interno y subjetivo de nuestros actos –el carácter o forma de ser del mismo sujeto–, que proporciona a nuestros actos de virtud un nivel de perfección que es superior al expresado por la ley que dicta estos mismos actos; es decir, un nivel de excelencia que es superior al que alcanzan nuestros actos de virtud cuando consisten en atenerse y reproducir lo dicho por la ley. A este patrón interno y subjetivo, que es la virtud, le corresponde sustituir a ese patrón externo y objetivo, que es la ley. Nuestros actos son más perfectos en la medida en que son más plenamente virtuosos –procedentes de la virtud y conformes con ella– y menos estrictamente le-

gales –motivados por la ley y amoldados a esta–. La virtud da lugar a un modo de obrar que trasciende la forma, la definición que este mismo obrar encuentra en la ley. La ley nos inicia –moviéndonos e informándonos– en acciones compartidas, constitutivas de nuestro vivir en común, para que, mediante esta práctica inicial, alcancemos la virtud en estas acciones y trascendamos así lo que la ley representa –como motivación y como información– respecto de ellas. Por esto, cuanto menor es la virtud de los ciudadanos, más severas, numerosas y prolijas necesitan ser las leyes, para que la vida en común se mantenga.

El efecto de la ley en las motivaciones, tendencias y hábitos de los ciudadanos, es aquello en lo que radica la índole moral de la ley. La ley tiene carácter moral porque induce en los ciudadanos la formación de un tipo de carácter, de un modo de ser práctico: un modo de apetecer y de obrar. La calidad moral de una ley descansa en la clase de personas que genera, o ayuda a generar, a través de la realización de las acciones que manda, o de la omisión de las acciones que prohíbe. No tiene, pues, sentido el pretender un uso puramente técnico o amoral de la ley: obtener una determinada conducta de los hombres mediante la ley, sin que con esto se esté influyendo en ellos mismos, y propiciando un cambio en su modo de ser. La ley no opera de manera técnica porque los hombres, sobre los que actúa, no son una materia que, bajo el efecto de la ley, permanece estable e inalterada en su integridad. Pretender que la ley actúe de manera técnica es pretender que permanezca definitivamente como razón puramente externa del obrar humano.

Toda ley promueve el valor que encarnan las acciones que prescribe, y descalifica lo que se expresa en las acciones que prohíbe. Aristóteles reconoce que los hombres más valientes se encuentran en las ciudades donde se honra a los valientes y se deshonra a los cobardes[15]. Y Santo Tomás, comentando a Aristóteles, señala que la ley que estima la riqueza más que la virtud, acaba haciendo avariciosa a la sociedad[16]. La clase de sociedad que exista, la clase de personas que sean sus ciudadanos será reflejo, en buena medida, de las leyes vigentes en ella. Una ley es moralmente positiva cuando el cumplimiento de lo que la ley dicta hace mejores a los ciudadanos, facilita en ellos el desarrollo de la virtud. Por el contrario, una ley es moralmente negativa cuando el acostumbramiento de los ciudadanos a lo que la ley dicta, empeora a estos en cuanto ciudadanos, los indispone e incapacita para el bien común. Esta ley es tanto más perjudicial para la sociedad cuantos más sean los ciudadanos que se atengan a ella, y cuanto más se haga costumbre en ellos el contenido de esta ley.

Por supuesto, la ley no regula todos los actos de los ciudadanos. La ley solo regula –prescribiendo o prohibiendo– aquellos actos que afectan más clara y directamente al bien común, y que la mayoría de los ciudadanos están en condiciones de cumplir o de omitir[17]. La ley no puede marcar, para la vida política, un ni-

15. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1116 a 20-25.
16. Santo Tomás de Aquino, *In II Politic.*, lect. 16.
17. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q 96, a 2 c y a 3 c.

vel de excelencia que suponga, como condición, un grado de virtud, de disposición y capacidad moral en los ciudadanos, que en verdad solo se da en unos pocos. Hacerlo sería contraproducente, pues la vida política se volvería imposible o insoportable para la mayoría de los ciudadanos. Lo legal, lo exigido por ley constituye el mínimo ético que es necesario y prudente exigir públicamente, es decir, lo exigible al pueblo en cuanto tal.

Pero es preciso no entender este mínimo ético según la distinción, frecuente en nuestros días, entre una ética de mínimos y una ética de máximos, en la que la primera se identifica con la ética pública, y la segunda con la ética privada. Según el uso más común de esta distinción, la ética pública sería una ética de exigencias mínimas, de carácter simplemente medial o procedimental, basadas en el consenso, y orientadas solo a hacer posible la convivencia, según un concepto bastante limitado de esta. La ética privada sería, en cambio, una ética de exigencias máximas, de valores sustantivos y con carácter final, que apuntarían a la plena felicidad humana, entendida esta como la entiendan los diversos individuos o grupos humanos privados.

El mínimo ético del que estamos hablando aquí nada tiene que ver con esta distinción. Hablar de un mínimo ético no es lo mismo que hablar de una ética de mínimos. Este mínimo ético es solo la parte legalmente exigible de una sola y misma ética: la ética política, la ética del hombre que es ciudadano. Las exigencias no comprendidas por este mínimo, son también exigencias de ética política: exigencias que dimanan del bien común político, y que, como las contenidas en el mínimo exigible legalmente, tienen carácter verdaderamente ético porque miran a una perfección humana –la perfección del hombre como ciudadano– que no es simplemente instrumental o coyuntural, sino que es la forma más acabada de plenitud humana práctica o moral. Toda la ética política –y el mínimo legal, como parte de esta– es una ética felicitaria: es una ética cuyo contenido no solo apunta a la consecución de la felicidad humana, sino que apunta a la consecución más perfecta de esta, que es la que la *polis* hace posible. Una ética denominada «privada» solo superaría en alcance al mínimo ético exigible por ley, a condición de que dicha ética comprendiera también los contenidos de la ética política no incluidos en este mínimo.

En el fondo, dentro del contexto de la *polis*, una ética verdaderamente privada no sería –en comparación con una ética pública– una ética de máximos, una ética relativa a una felicidad y perfección humana superior. Sería, más bien, una ética que no se desprendería del bien común político, y que encaminaría al hombre hacia una clase no política de perfección. En otras palabras, esta ética estaría constituida por las exigencias prácticas de una identidad privada, no de la identidad del hombre como ciudadano. En consecuencia, la ley no podría exigir directamente nada perteneciente al contenido de esta ética.

El establecimiento de este mínimo ético es en lo que consiste el ejercicio de la tolerancia, en sentido estricto. Ya hemos visto que este sentido no es el que se da comúnmente a este término en el lenguaje político actual. Estrictamente ha-

blando, tolerar significa soportar la presencia de algo negativo, perjudicial, en lugar de eliminarlo, cuando, en principio, sería legítimo combatirlo. Cuando, mediante la ley, no se exige algo que es bueno para el bien común, o no se prohíbe algo que es malo para este bien, el legislador está realizando un acto de tolerancia. La razón que justifica este modo de proceder es el mismo bien común: exigir o prohibir por encima del mínimo ético asequible para la mayoría de los ciudadanos, acabaría siendo contraproducente para la armonía y estabilidad social. La tolerancia es un asunto prudencial: su criterio se encuentra en la naturaleza de la vida política y en las condiciones que para esta vida presenta realmente una sociedad en cada momento. En función de estas condiciones, puede variar la necesidad que haya de algo bueno, o la peligrosidad que encierre algo malo, con respecto al bien común.

Conviene subrayar que tolerar no es lo mismo que legalizar. La tolerancia supone la abstención de la ley, la renuncia a exigir o prohibir, pero manteniendo el juicio negativo sobre lo tolerado –sin dejar de rechazarlo en sí mismo como malo–, y acompañando esta abstención actual con la espera, prudente y activa, de que la sociedad alcance las condiciones materiales y morales que hagan posible exigir o prohibir lo que ahora es mejor tolerar. Por el contrario, legalizar es llevar a cabo una positiva intervención legislativa, que sanciona públicamente, como respetable y digna de amparo legal, una determinada acción, proporcionando así protección y facilidades públicas a todos aquellos que deseen realizar dicha acción. Legalizar es, pues, fomentar socialmente lo legalizado, potenciar la posibilidad de que una conducta se haga presente en la sociedad. La legalización supone, por tanto, una actitud favorable y colaboradora hacia la acción legalizada.

Mientras la tolerancia mantiene lo tolerado en la condición de puro hecho, como realidad que simplemente ocurre *de facto*, la legalización eleva su objeto a la condición de derecho. La tolerancia no modifica la situación social, deja que las cosas continúen, por ahora, como ya estaban: permite que, de hecho, se sigan cometiendo ciertos males, y omitiendo ciertos bienes. La legalización, en cambio, altera la situación social, introduciendo condiciones nuevas y favorables para la realización de la conducta legalizada. Se trata, efectivamente, de un cambio social porque la introducción de esta novedad no afecta solo a la vida particular de quienes venían practicando de hecho esa conducta, sino que afecta a la vida en común de todos los ciudadanos, pues esas nuevas condiciones hacen que tal acción pase a ser una de las acciones que forman parte regular y reconocidamente de la vida ciudadana, una de las acciones cuya presencia caracteriza públicamente a la sociedad. Como toda intervención legislativa, la legalización de una acción –quizá controvertida socialmente, y tan solo tolerada hasta el momento– constituye una modificación parcial de la clase de sociedad que se comparte, una redefinición de aquello en lo que consiste para *todos* los ciudadanos –los que aceptan y los que rechazan esa acción– vivir en común. La legalización constituye, en definitiva, una auténtica acción política, una acción que versa sobre la configuración de la sociedad, y tiene todo el alcance de esta clase de acción.

b) *El derecho: participación en lo común*

Propiamente hablando –precisa Santo Tomás–, la ley no es lo mismo que el derecho. El derecho es el objeto de la justicia, mientras que la ley es objeto de la prudencia y constituye una de las razones o medidas del derecho (*aliqualis ratio iuris*)[18]. En rigor, el derecho o lo justo no es la norma misma, no es la regla de conducta, sino aquello que la norma dice que hay que dar a otro, es decir, la misma cosa o realidad justa (*ipsa res iusta*). La justicia es el hábito o virtud de dar a cada uno lo suyo, y el derecho es el objeto de esta virtud, es decir, es lo dado a otro en el acto de justicia, en el acto que consiste en dar a otro lo que es suyo. El derecho es, pues, lo suyo de cada uno, lo que a cada uno corresponde como propio, y dar esto a otro, darle su derecho o lo suyo constituye un acto de justicia. Si la acción y la ley son calificables como justas, lo son por relación al derecho o lo justo, por tener como materia lo suyo o propio de alguien. Cuando una acción o una ley no versan sobre esto, no son valorables, estrictamente, en términos de justicia, sino en términos de alguna otra cualidad o virtud.

Como en el caso de cualquier otra virtud, para que exista justicia, primero tiene que darse el objeto que la especifica: el derecho. El derecho tiene que existir, y tiene que estar definido suficientemente, para que sea posible realizar acciones propiamente justas. En este sentido, podemos decir que el derecho es, en primer lugar, objeto de conocimiento: respecto del derecho, lo primero que hace falta hacer es conocerlo. Solo entonces es posible la acción que consiste en dar a otro lo suyo, y la ley que prescribe esta clase de acción.

El derecho surge en sociedad, es una realidad esencialmente social: «*ubi ius, ibi societas*». La existencia del derecho supone la existencia de una comunidad, de una realidad común, de un todo compartido por una pluralidad de sujetos. El derecho, lo suyo de cada uno, no es otra cosa que aquello que corresponde como propio a cada miembro de la sociedad, respecto del bien común de esta. Es, pues, aquello en lo que se traduce, para cada sujeto particular, la efectiva participación en lo común.

«Lo que pertenece al todo –dice Santo Tomás–, de algún modo pertenece a la parte; y como algo se distribuye entre los particulares desde el bien común, cada uno de ellos recibe de algún modo lo que es suyo»[19]. El derecho surge como distribución de lo común; como atribución o asignación, a cada uno, de algo relativo a lo común, como lo suyo o propio. Por tratarse de una distribución, lo que corresponda a cada uno, lo que constituya su derecho dependerá de la naturaleza de lo distribuido, del contenido de lo común, y dependerá también de la posición que cada uno ocupe en el todo social, como parte de este[20]. Para conocer el derecho, es necesario conocer previamente qué es lo común y cuál es la relación de cada sujeto particular con lo común.

18. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 57, a 1.
19. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 61, a 1, ad 2.
20. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 61, a 2.

Pero, para que surja el derecho, no basta que haya sociedad: hace falta también que exista verdadera alteridad entre los miembros de esta. La distribución de lo común supone, necesariamente, la alteridad entre los que participan de lo común. Para que lo común pueda ser distribuido en la forma de una asignación a cada uno de algo verdaderamente propio, es preciso que los sujetos participantes sean verdaderamente distintos y separables entre sí, que cada uno de ellos constituya para los demás un *otro*. El derecho surge cuando quienes forman parte de una realidad colectiva comparecen recíprocamente como distintos, como otros, en el seno de esta misma colectividad. Este aparecer unos ante otros como distintos, esta presencia de la alteridad entre quienes, al mismo tiempo, son miembros de una misma comunidad, es la razón de que lo común, para serlo realmente, haya de proyectarse sobre estos sujetos en la forma de una atribución a cada uno de algo auténticamente suyo y que es la materialización de su efectiva participación en lo común. Para que el bien común sea realmente común, de todos, ha de traducirse en algo propio y suyo de cada uno. La alteridad no solo hace posible la distribución, sino que la hace también necesaria como forma de participación en lo común.

Pero téngase en cuenta que hablar de una verdadera alteridad no es lo mismo que hablar de una alteridad absoluta. La alteridad que es condición del derecho no puede ser una alteridad absoluta, sino solo una alteridad relativa: una alteridad dentro de lo común. Se trata de la distinción existente entre quienes comparten algo común, tomados estos, precisamente, en cuanto copartícipes de algo común. En otras palabras, se trata de la condición de *otro* que, recíprocamente, tienen los componentes de un colectivo humano, por relación a aquello mismo que los asemeja entre sí. Por el contrario, una alteridad absoluta sería la existente entre los absolutamente desemejantes, entre los que no tuvieran nada en común; y, no habiendo nada en común, tampoco puede haber derecho, tampoco puede haber algo que le corresponda a cada uno como lo suyo. Para reconocer el derecho de uno, para reconocer algo como lo suyo de alguien, es preciso, en primer lugar, reconocerlo a él. Y reconocer a alguien significa conocer también en él –volver a conocer– lo conocido en nosotros mismos: conocer en él algo común, algo que compartimos y nos asemeja. Significa, pues, conocerlo como uno de nosotros, como *otro* en el *nosotros*; y este reconocimiento es lo que da paso al reconocimiento de que, por ser uno de nosotros, le corresponde tener parte en lo nuestro, le corresponde como suyo algo relativo a lo común. Entre quienes fueran, de manera recíproca, absolutamente *otros*; entre quienes no cupiera ninguna clase de reconocimiento, el derecho no podría darse. No es posible reconocer ningún derecho a aquel que no es posible reconocer de ningún modo, a aquel que nos es completamente extraño, ajeno.

El derecho constituye la realización efectiva del carácter común que posee el bien común. Este bien se hace verdaderamente común, queda efectivamente comunicado, participado, en la atribución de lo suyo, de su derecho, a cada uno de los miembros de la comunidad. Por esto, la justicia consiste propiamente en

dar a cada uno lo suyo… en razón del bien común[21]. Como toda virtud, la justicia mira al bien común, ordena y dispone al hombre de cara a este bien. Dar a cada uno lo suyo es virtud porque actuar así es amar y procurar verdaderamente el bien común, es querer este bien como auténticamente *común*: querer que se encuentre efectivamente comunicado.

Así como el bien común es la razón de la ley, de lo que esta dicta y de la obligación de cumplirlo, de igual manera, el bien común es la razón última del derecho, de la definición o determinación de este y de la obligación de darlo. Mediante la ley, el contenido del bien común queda definido, concretado de manera práctica. Mediante el derecho, el bien común queda realizado en cuanto común. Lo que, en última instancia, justifica el derecho de cada uno, lo que fundamenta el deber de dar a otro lo que es suyo, no es el mismo bien de este otro, como bien individual y exclusivamente suyo –ajeno a los demás–, sino el bien común: un bien que es de todos y que, para ser tal, ha de estar participado por todos. El derecho no se otorga, pues, para satisfacer intereses individuales, para hacer posible la realización de lo que cada uno estima individualmente como bien; se otorga para hacer real un bien que es superior al individual, un bien que solo lo es si es de todos.

El carácter social del derecho implica que, estrictamente hablando, no existen derechos *individuales*. El hombre no es sujeto de derechos en cuanto individuo, sino en cuanto miembro de alguna comunidad, en cuanto partícipe de un bien común. Se tiene derechos por estar uno ligado a otros en la realización y disfrute de un bien común. Téngase en cuenta que es derecho aquello que se tiene de un modo específico. No es derecho lo que se posee de manera simplemente fáctica, y tampoco es derecho aquello que puede ser poseído de forma puramente individual, es decir, al margen por completo de los demás, sin necesidad de contar con ellos y sin que les afecte para nada. El derecho es lo que se tiene por relación a los demás, ante otros y con respecto a otros. Es derecho aquello que se tiene vinculando a los demás con este tener, generando en ellos una deuda, un deber. Algo es derecho por ser objeto de un tener –por parte de un sujeto– que, por decirlo así, involucra a los demás, los supone como condición de este mismo tener.

Lo que es derecho –el objeto o contenido de este– no lo es por su sola materialidad, por aquello mismo que es, materialmente considerado –vida, salud, alimento, trabajo…–; es derecho por adquirir la formalidad de ser objeto de esa clase de tener, por adquirir el carácter o condición de referente material de un haber relativo, intersubjetivo. Por esto, la condición jurídica de algo no se identifica con la bondad, sin más, de ese algo para el hombre. No basta que algo sea bueno, deseable o, incluso, necesario, para que sea un derecho. Un bien no constituye un derecho por el mero hecho de ser un bien. Para que algo tenga la condición de derecho es preciso que pueda ser tenido por uno, siendo, a la par e indisociablemente, debido a ese uno por otros.

21. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 58, a 12, ad 1.

Pero lo que los demás pueden deber estrictamente a cada uno, es decir, lo que cada uno puede exigir en rigor de los demás, es solo aquello que corresponda a lo común, que forme parte o se desprenda de lo compartido por todos. Lo que cada uno puede reclamar a los demás, y lo que estos le deben a él, es solo lo que constituye su participación en lo común. Por tanto, para que algo tenga la condición de derecho hace falta que su dispensación se encuentre entre las posibilidades de lo común, entre lo exigible por el sujeto respecto de lo común. No cualquier bien, satisfacción o ideal, por intensa y profundamente ansiado que sea, constituye un derecho en cualquier clase de comunidad. En el seno de una sociedad, se podrá poseer *de facto* más o menos bienes, pero solo constituirán derechos aquellos que correspondan a la naturaleza del bien común de esa sociedad, y al contenido que este bien pueda tener realmente en cada momento.

El derecho, lo justo es aquello que iguala o ajusta a dos o más sujetos en una relación. El precio que paga el comprador, iguala a este en su relación con el vendedor. Lo recibido por cada uno en la distribución, iguala a cada uno en su relación con los demás miembros de la sociedad, como copartícipes de un mismo bien común. Sin embargo, no consideramos derecho a lo que iguala a los hombres en cualquier clase de relación. No es derecho lo que iguala a los firmantes de un contrato ilegal, a los comprometidos en un pacto inmoral, o a los participantes en el robo de un banco. Solo es derecho aquello que ajusta en una relación reconocida, aceptada como válida, estimada como positiva para la sociedad. Al reconocer como derecho lo que iguala a los sujetos de una relación, estamos reconociendo el valor social de esta, y estamos protegiendo y fortaleciendo dicha relación, es decir, estamos facilitando y potenciando el establecimiento de tal relación entre los miembros de nuestra sociedad. Una relación es jurídica, da lugar a derechos entre los que toman parte en ella, si es una relación que se establece dentro de una comunidad, en armonía con esta y para la mejora de la misma, pues, de esta manera, las posiciones que los sujetos adoptan en esa relación son, al mismo tiempo, posiciones respecto de un bien común y, por tanto, causas y criterios de la atribución de lo propio.

Si el bien común es el fundamento de la ley y del derecho, también lo es del castigo impuesto a quien incumple la ley o vulnera el derecho. La pena justa, la pena merecida por el delincuente, es el derecho de este, es lo que le corresponde como lo suyo o propio con respecto al bien común. El derecho también puede ser algo que no nos sintamos inclinados a reivindicar. Bien y derecho no se identifican porque, entre otras razones, también un mal, un daño para el sujeto puede constituir su derecho. La pena iguala al delincuente y a su víctima, no solo respecto del bien particular de cada uno, sino también respecto del bien común a ambos y al resto de la sociedad. El castigo por el delito no consiste solo en la retribución o indemnización de la víctima, que es lo que exige la justicia conmutativa, la justicia entre sujetos particulares; incluye también lo que constituye propiamente la pena: una carga para el delincuente, que no se ordena al bien particular de la víctima, y que es lo exigido por la justicia distributiva, es decir, por la co-

rrecta atribución de lo que corresponde a cada uno como suyo respecto del bien común.

El delito no solo daña a la víctima particular, sino también al orden colectivo. Mediante el castigo del delincuente, el orden colectivo queda restablecido, reafirmado en su validez y vigencia. En la pena del delincuente se restablece, se realiza de nuevo el bien común, así como, en general, este bien se realiza, se hace efectivamente común en la atribución a cada ciudadano de su derecho.

Y el restablecimiento de lo común comporta la reintegración tanto de la víctima como del delincuente en lo común. En el delito, la víctima es sustraída del orden común, quedando aislada ante el delincuente, que con violencia dispone de ella para su propio beneficio individual. El agresor, por su parte, se sustrae voluntariamente del orden colectivo, al buscar su bien propio al margen y a costa de este orden. Mediante la pena por el delito, la sociedad devuelve a ambos al seno de ella misma, otorga a cada uno su lugar apropiado en el orden común. La sociedad reconoce como asunto de su incumbencia el perjuicio de la víctima, libera así a esta de su aislamiento, y la descarga del peso de ejercer por su cuenta la vindicación –de la venganza–, al hacer de la vindicación de la víctima una vindicación de la sociedad misma. La reintegración social de la víctima, siendo esta vindicada por la sociedad, implica necesariamente la reintegración social del agresor, siendo este castigado por la sociedad. Puede decirse, con verdad, que la finalidad de la pena es la reinserción social del delincuente; pero la reinserción social que, esencialmente, corresponde a la pena como finalidad –la que se realiza con la pena misma, y la que no puede dejar de realizarse para que la pena sea tal– es una reinserción objetiva o jurídica, no subjetiva o moral: es una reinserción de la misma índole que la reinserción social de la víctima.

El surgimiento y la determinación del derecho suponen, necesariamente, la existencia y la definición de lo común: de lo común en sentido objetivo –qué se comparte– y de lo común en sentido subjetivo –quiénes lo comparten–. Solo si está definido lo uno y lo otro, puede darse una distribución: la determinación y atribución de lo que corresponde a cada uno como suyo. Esto nos conduce al reconocimiento de la esencial politicidad del derecho. El derecho solo se da estricta y perfectamente en la *polis*, entre los miembros de la comunidad perfecta y respecto del bien común perfecto.

Aristóteles afirma que la justicia perfecta, la justicia que es tal plena y estrictamente, es la justicia política, y que otra clase de justicia solo es justicia en cierto sentido o por analogía. El derecho estricto, lo justo en absoluto solo se da entre sujetos libres e iguales, y estas notas son las que caracterizan a los ciudadanos de la *polis*, que es la comunidad de los libres e iguales[22]. Desarrollando esta misma idea, Santo Tomás comenta que no puede haber justicia o injusticia por parte de alguien con respecto a sus propias cosas; por esto, no hay, en rigor, justicia o

22. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134 a 26-30; *Política*, 1253 a 37.

injusticia del amo con respecto al esclavo, ni del padre con respecto al hijo, pues el esclavo y el hijo son como parte del amo y del padre[23]. Dentro del ámbito doméstico, no puede hablarse estrictamente de derechos.

A lo que Aristóteles y Santo Tomás se están refiriendo con otras palabras es a la alteridad como condición del derecho. En la comunidad familiar no hay verdadera alteridad entre los miembros de esta: el hijo no es verdaderamente otro respecto del padre, y, por tanto, tampoco hay estricta distinción entre lo suyo de cada uno. La perfecta alteridad solo se da entre los sujetos libres e iguales, pues ser libre e igual significa no estar sometido ni pertenecer a otro, no formar parte, en cierto sentido, del yo de otro. Ser libre e igual significa estar ante otro como otro más, es decir, como un yo que, de ningún modo, es reconducible o subsumible en el yo del primero. Quien es libre e igual tiene, pues, una subjetividad –una subjetividad social– completamente propia y, por lo tanto, puede tener algo –una objetividad social– como completamente propio.

El derecho estricto y perfecto es el que tiene lugar en la *polis*, porque en esta clase de comunidad se da la perfección de lo común en sentido objetivo y de lo común en sentido subjetivo: la perfección de lo que hace posible una auténtica distribución. En ella se da un bien común que lo es perfectamente –la *polis* es auténtica comunidad–, y se da una pluralidad de participantes, entre los que existe perfecta alteridad. La *polis* es una comunidad en la que la pertenencia a ella no anula ni difumina la alteridad entre ninguno de sus miembros: en ella se da perfectamente esa alteridad relativa –alteridad dentro de lo común– que es condición del derecho. El carácter esencialmente político del derecho no se basa, por tanto, en simples razones de eficacia: en la necesidad de contar con un poder con capacidad punitiva, para que el derecho sea eficaz. Se basa –y por eso dicho carácter es *esencial*– en razones constitutivas del derecho, en las condiciones necesarias de su misma existencia.

La creación y definición de la comunidad política es requisito para el surgimiento y la determinación del derecho. La acción política, como acción configuradora de la *polis*, como acción que da forma al vivir en común, precede necesariamente a la acción jurídica, como acción que determina y otorga lo propio de cada uno. Para conocer el derecho, para saber qué le corresponde a cada uno, es preciso definir primero lo común. Es cierto que ambas acciones están íntimamente ligadas, pero la una es distinta de la otra, y la que recae sobre lo común es condición de la que recae sobre lo propio.

Por esto, podemos distinguir entre leyes políticas y leyes jurídicas. Una ley política es aquella que versa sobre lo común, que lo define de manera estable, que lo organiza. Esta ley constituye una acción o decisión política. En cambio, es jurídica aquella ley o regla que tiene como materia lo propio de cada uno, que determina o guía la determinación de lo que es derecho de un sujeto particular. Esta

23. Santo Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, 1013.

ley constituye una acción jurídica, y solo esta ley –no la anterior– es, de suyo, juzgable en términos de justicia[24]. El cometido de la ley política no es determinar la medida de lo propio de cada uno, sino establecer la medida de lo común a todos: definir y articular la *polis*; y esta medida, en sí misma considerada, no puede ser juzgada en términos de estricta justicia. En efecto, que el régimen político sea presidencialista o parlamentarista, centralizado o descentralizado, que el parlamento esté compuesto por una o dos cámaras, que unos bienes o actividades sean públicos o sean privados, que el ejército sea profesional o no, que la enseñanza obligatoria comprenda más o menos años, etc., son determinaciones que, de suyo, no pueden ser valoradas como justas o injustas. Pero esto no significa que las decisiones de esta naturaleza carezcan de relevancia, o resulten perfectamente equivalentes unas a otras. Estas decisiones son valorables en términos de prudencia política, que no es un valor menor u opcional: es el valor propio y esencial de la acción política, de la definición de lo común.

Para que exista orden jurídico, hace falta que exista en primer lugar orden político. Orden significa armonía y estabilidad, lógica interna y limitación del cambio. El orden político consiste en la definición, en la articulación armónica y estable de lo común en la *polis*, y, más estrictamente, de lo público. Solo si hay orden político, solo si lo común cuenta con una definición así, puede haber orden jurídico, es decir, una determinación coherente y regular de lo suyo de cada uno. La estabilidad de la medida de lo propio dependerá de la estabilidad de la medida de lo común; y, de igual manera, el contenido de la primera medida dependerá de cuál sea el contenido de la segunda. La realidad del orden político, el contenido y las posibilidades reales que encierre lo común, determinará la realidad del orden jurídico: qué derechos existan realmente, cuál sea su contenido real, y quién sea efectivamente el sujeto de cada uno de ellos. En otras palabras, la realidad del orden político determinará qué bienes, existentes de hecho, puedan constituir auténticos derechos: bienes que unos merezcan recibir y que otros estén obligados a dar, en estricta justicia.

La definición de una realidad común, la naturaleza y características que posea esta realidad –un bien, una actividad, una institución– servirá de criterio para establecer el modo apropiado de participar en ella, para guiar la forma de llevar a cabo su distribución. De aquello en lo que consista esa realidad común, se desprenderá qué rasgos, qué cualidades o circunstancias han de caracterizar al participante de ella, al correspondiente sujeto de derechos; es decir, de lo que esa realidad sea, dependerá qué semejanzas y diferencias humanas sean relevantes, hayan de ser tenidas en cuenta de cara a la atribución de lo propio, del derecho en lo tocante a esa realidad común. La justicia consiste en hacer correctas discriminaciones: en distinguir entre el que es sujeto de un derecho y el que no lo es, te-

24. Álvaro D'ORS, «Derecho es lo que aprueban los jueces», en *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, C.S.I.C., Roma-Madrid, 1973, pp. 45-54; Javier HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1982, pp. 133-136.

niendo en cuenta lo que de ellos procede tener en cuenta. Por esto, una ley propiamente jurídica puede ser juzgada, en rigor, como justa o injusta. Una ley que regula la determinación de lo propio, puede estar basada, o no, en las consideraciones correctas y necesarias.

En definitiva, el orden jurídico que es tal perfecta y verdaderamente, solo se da en el seno de la *polis*. Un orden jurídico auténtico, que contiene derechos que lo son en sentido estricto y absoluto, es necesariamente el orden jurídico de una *polis*.

c) *Dos concepciones del derecho natural*

Lo que acabamos de ver en nada contradice la doctrina clásica sobre el derecho natural[25]. La idea de que lo justo en sentido perfecto y absoluto es lo justo político, es sostenida por los mismos autores que pasan por ser los representantes más autorizados de esa doctrina: Aristóteles y Santo Tomás. En la tradición iusnaturalista, hablar del derecho natural, de lo justo por naturaleza, no es hablar de un ordenamiento jurídico universal, preexistente a la *polis*, y del que el orden jurídico de esta no sería más que un reconocimiento efectivo o una aplicación particular. En esta tradición, el derecho natural no es otra cosa que una parte del orden jurídico de la *polis*. Lo justo político –afirman Aristóteles y Santo Tomás– se divide en natural y positivo o legal[26]. Lo justo natural es justo en sentido pleno y absoluto –y no solo por analogía– porque forma parte de lo justo político.

Respecto del derecho o lo justo, «natural» y «político» no son términos que se excluyan mutuamente; los que se excluyen son «natural» y «positivo». Como señala Santo Tomás, lo justo se dice político en cuanto al sujeto en el que se da: el ciudadano, el que es libre e igual; y se dice natural o legal en cuanto a la causa que lo establece[27]. El derecho natural es también derecho del ciudadano, del que es miembro de la *polis* y partícipe del bien común político. Se llama derecho natural a lo que es justo o adecuado a otro en virtud de la naturaleza misma de la cosa (*ex ipsa natura rei*). Se llama derecho positivo a lo que es justo o propio de otro en virtud de lo convenido o acordado (*ex condicto*)[28]. Pero ambos tipos de derecho pertenecen a lo que es justo en la *polis*, entre ciudadanos, y por esto son derecho en sentido estricto.

El orden jurídico de la *polis* está compuesto por medidas o determinaciones de lo justo que proceden de la naturaleza misma de las cosas, de los asuntos en los

25. Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, pp. 371-376.

26. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134 b 20. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 57, a 2; *In V Ethic.*, 1016.

27. Santo Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, 1017.

28. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 57, a 2 y 3.

que se busca lo que corresponde a cada uno; y por determinaciones de lo justo que proceden del acuerdo o convención entre los ciudadanos, que están establecidas o puestas por la voluntad humana. Las primeras son derecho natural; las segundas, derecho positivo. Derecho positivo no significa derecho escrito, expresado de manera precisa y formal, o codificado. El derecho natural no deja de ser natural por encontrarse recogido en un código. Aunque con frecuencia se llama positivo al derecho puesto por escrito, no es este el sentido que tiene «positivo» cuando hablamos de derecho positivo, como derecho no natural: estar puesto por escrito no es lo mismo que ser derecho por estar puesto o convenido. Como distinto del derecho natural, el derecho positivo es la determinación o medida de lo justo establecida por acuerdo entre los hombres, cuando la naturaleza misma de los asuntos humanos –relaciones, instituciones, prácticas compartidas…– no determina, o no determina totalmente y hace falta completarla, la medida de lo justo en ellos, la medida de lo que significa en cada uno participar efectivamente en tales asuntos. La distinción entre derecho natural y derecho positivo es, pues, una distinción interna al único ordenamiento jurídico auténtico: el político.

En el planteamiento clásico, el término «natural», aplicado al derecho, no significa prepolítico, abstracto o *a priori*, ni hace referencia a la naturaleza humana considerada en sí misma, de manera absoluta, genérica o metafísica. Que el derecho es natural significa que es un derecho –algo concreto y real– que está fundado en la naturaleza misma de los elementos –bienes, actividades, relaciones, comunidades, etc.– que componen la realidad concreta y práctica del vivir humano en común; la cual, a su vez, constituye la actualización, social y práctica, de la misma naturaleza humana, el modo efectivo de ejercerla.

De la naturaleza humana en abstracto y universal, podemos deducir necesidades y capacidades que caracterizan al hombre, bienes a los que tiende y que le son necesarios, pero no podemos concluir verdaderos derechos. Ya hemos visto que no basta que algo sea un bien para que constituya un derecho. Para esto último, hace falta que exista un bien común cuyo contenido sea tal que la participación en él consista precisamente en la recepción de aquel bien particular. En otras palabras, hace falta que existan unos sujetos que estén en condiciones de estar obligados a dar ese determinado bien a otro sujeto, del que dicho bien sería lo suyo o su derecho. Pero la existencia de esto, el hecho de que se den real y efectivamente estos requisitos del derecho, es algo que no se puede deducir a partir del puro concepto de naturaleza humana.

El ejemplo de lo justo por naturaleza más típico y frecuente en Santo Tomás es la devolución de lo recibido en préstamo o depósito[29]. Devolver a su dueño lo prestado es justo por naturaleza porque la justicia de esto se desprende directamente, no de la naturaleza humana absolutamente considerada, ni de la naturale-

29. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q 94, a 4 c.; II-II, q 57, a 2, ad 1; *In V Ethic.*, 1025 y 1028.

za del propio objeto prestado, sino de la naturaleza misma del préstamo, de aquello en lo que consiste esa práctica o relación que llamamos préstamo. Basta entender qué es el préstamo, para saber, con toda determinación, qué es lo justo, lo suyo de cada uno, entre los que participan en esta práctica; qué es lo que iguala o ajusta, entre sí, a los sujetos que entran en esta relación. Pero, como precisa Santo Tomás, no hay obligación de devolver lo prestado si, por ejemplo, se trata de un arma cuyo dueño es un demente o un enemigo de la república[30]. Para que devolver lo prestado sea verdaderamente justo, hace falta que, con este dar o retribuir lo suyo, se esté realizando, no perjudicando o poniendo en peligro, el bien común.

Si tomamos ahora, como ejemplo, otra práctica social, la compraventa, podemos reparar en una diferencia esclarecedora. También de la naturaleza misma de esta práctica se deriva algo como justo: pagar la mercancía que es objeto de la compraventa. Pagar lo recibido como venta es justo por naturaleza, es lo que iguala a comprador y vendedor en la relación que los vincula en cuanto tales, en virtud de la misma naturaleza de esta relación. Pero esta naturaleza no determina –o no determina completamente– con qué y cuánto exactamente hay que pagar: no determina el precio que es justo, y que constituye el objeto del derecho del vendedor. El precio resulta determinado por convención, por el acuerdo entre las partes, por el mercado en general. Por tanto, la medida completa de lo justo en la compraventa es, en parte, natural y, en parte, positiva: lo justo en esta relación pertenece al derecho natural y al derecho positivo. En cambio, en el préstamo, la medida de lo justo es completamente natural. La naturaleza de este determina completamente lo justo, porque determinar que es justo devolver lo prestado, es determinar qué es exactamente lo que ha de ser devuelto: lo mismo –ni más, ni menos, ni algo distinto– que ha sido prestado.

Añadamos a lo anterior que, si devolver lo prestado y pagar lo recibido en venta son dos casos de lo justo o derecho natural, esto no implica que el préstamo y la compraventa mismos sean *naturales*, en el sentido de derivados o procedentes con necesidad de la pura naturaleza humana. De la sola naturaleza del hombre no es posible deducir la existencia de ninguna de estas dos prácticas. No se puede afirmar que, siendo el hombre como es, tenía necesariamente que existir el préstamo y la compraventa entre los hombres. El carácter natural de esos derechos no se debe al carácter natural –en el sentido mencionado– de estas prácticas que, en verdad, no lo tienen. Es decir, esos derechos no son naturales por derivarse, en el fondo, de la pura naturaleza humana, vía unas prácticas o relaciones que se desprenderían necesariamente de esta naturaleza. Esos derechos son naturales, sencillamente, por proceder, por venir determinados a partir de la misma naturaleza de dichas prácticas: unas prácticas que, aunque convenientes y beneficiosas para el hombre, son, de por sí, históricas y contingentes.

30. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q 57, a 2, ad 1.

El derecho –sea natural o positivo– siempre es algo real, concreto; y esta concreción supone la concreción del bien común, del que el derecho es una forma de participación, y la concreción del sujeto del derecho. El ámbito del derecho es el ámbito de lo concreto, de lo real y práctico. Como lo justo –indica Santo Tomás– solo se da, perfecta y acabadamente, en concreto, es necesario, para conocerlo, considerarlo en concreto[31]. De aquí, que lo equitativo, que se atiene a lo particular y concreto más que la ley, que necesariamente es general, sea más perfecto, como medida de lo justo, que lo legal. Y lo equitativo –añade Santo Tomás– pertenece a lo justo natural: en la epiqueya o equidad, corregimos lo justo según la ley, conforme a lo justo natural[32]. En la búsqueda del derecho, apelar a lo natural no es invocar universalidades abstractas, sino acudir a la realidad en su más acabada concreción. Frente a lo justo en general, el derecho natural supone un progreso en la consideración concreta de lo justo. El derecho natural no es derecho ideal, no es lo que desciende como justo desde consideraciones olímpicas y absolutas acerca del ser humano. Este derecho –como derecho perfecto y acabado– es un derecho fuertemente arraigado en lo real, es lo que emerge como justo a partir de una consideración detenida de la realidad humana y social, en la que nos hacemos cargo más acabadamente de la naturaleza concreta y práctica de esta realidad.

El conocimiento del derecho natural no es cuestión de deducciones, de inferencias lógicas y principios absolutos. Se trata de una investigación prudente y realista, atenta siempre a lo concreto. No consiste, pues, en un ejercicio de la razón teórica, sino de la razón práctica: de la clase de raciocinio que desarrollamos cuando aplicamos nuestra razón a lo práctico, que siempre es concreto, aquí y ahora. Acertar con lo justo es siempre dar con una verdad práctica; y esta verdad es una síntesis de los diversos elementos reales que se presentan a nuestra acción: una síntesis que es elaborada mediante un proceso de deliberación. Mientras que la razón teórica es analítica, abstractiva y deductiva, la razón práctica es una razón sintética y deliberativa.

En todo intento de convertir el conocimiento del derecho natural en objeto de la razón teórica; en toda pretensión de establecer, de manera abstracta y *a priori*, una medida perfecta y universal de lo justo, al margen de la realidad concreta y práctica del vivir social de los hombres, late una especie de platonismo, característico de la ciencia moderna, que no cuadra en absoluto con la idea clásica de lo justo por naturaleza. Con lo que esta idea sintoniza es con el convencimiento aristotélico de que el conocimiento acabado de lo justo solo puede darse en el contexto de comunidades reales, y por relación a los bienes reales y concretos que se comparten en estas.

Esto no significa que no pueda decirse nada general acerca de lo justo por naturaleza. Existen, ciertamente, principios generales del derecho natural, que

31. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In V Ethic.*, 1028.
32. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In V Ethic.*, 1075, 1081 y 1086.

guían la búsqueda racional-práctica de este derecho. Pero estos principios no son el mismo derecho natural, ni son suficientes para la determinación efectiva y real de este. Lo justo natural ha de ser considerado en concreto, porque, aunque los principios no varíen, aunque lo justo en su razón formal sea igual siempre, lo justo natural, en su concreción material, sí puede variar[33]. El derecho natural no es un conjunto o entramado de principios, axiomas y reglas; es un bien, concreto y verdaderamente existente, que un sujeto particular merece como suyo en el seno de una comunidad real y concreta también.

Todo esto explica que, en la tradición del iusnaturalismo clásico, nunca se pensara en la posibilidad de elaborar un catálogo, universal y preciso, de derechos naturales. El concepto clásico de lo justo por naturaleza invalidaba una pretensión así. Convertir el conocimiento de lo justo natural en la elaboración de un código de derechos universales, supone tratar lo justo natural como si fuese algo absolutamente fijo, cristalizado, dado previamente a las condiciones reales de la existencia humana y, por lo tanto, perfectamente cognoscible desde una visión puramente teórica y abstracta.

Esta manera de entender el derecho natural, y el consiguiente propósito de plasmar su conocimiento en un elenco de derechos universales, aparece con el iusnaturalismo moderno y racionalista. En autores como Pufendorf y Thomasius, la indagación acerca del derecho natural es separada del cuerpo del saber práctico y político, y constituida en disciplina autónoma, con la pretensión de hacer de ella una auténtica ciencia, al estilo de la matemática[34]. El derecho natural deja de ser lo que se nos presenta como justo a partir de la naturaleza misma de lo que compone el vivir real y político de los hombres, y se convierte en lo que, supuestamente, sería justo respecto del ser humano absolutamente considerado, antes y al margen de la realidad concreta de la *polis*. El conocimiento de un derecho así, tan incondicionado e independiente de toda situación real, podía consistir en una ciencia exacta y deductiva, en un saber *more geometrico*: en un ejercicio de pura razón teórica. Esto es, efectivamente, lo que intentó llevar a cabo este otro iusnaturalismo.

El objetivo de esta ciencia del derecho natural era la construcción de un sistema de derechos que se deducirían de la pura naturaleza humana, de aquello que puede decirse igualmente de todo ser humano. La construcción de este sistema sería, en el fondo, el descubrimiento de un orden jurídico universal y preexistente a toda *polis* real e histórica, que cualquier orden jurídico político tendría, después, que reconocer y aplicar, para tener validez. Lo que se buscaba con esta pretendida ciencia era poder contar, en un campo de lo práctico, el derecho, con la certeza de un saber axiomático, con la seguridad que da el disponer de un patrón universal y objetivo, completo y detallado, con el que poder medir con exactitud la validez de cualquier orden jurídico concreto y real. Esta misma certeza y seguridad estaba siendo buscada por otros en el campo de la ética y de la política.

33. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In V Ethic.*, 1028 y 1029; *De Malo*, q 2, a 4, ad 13.
34. Wilhelm HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 33-34.

En el iusnaturalismo racionalista, natural sí significa prepolítico, anterior a cualquier situación concreta, histórica y efectiva del hombre. El derecho natural es aquello que sería derecho en la condición puramente natural del ser humano, en la situación –construida mentalmente como hipótesis– en la que el hombre se encontraría si su naturaleza se desplegase de manera directa, inmediata, sin mediaciones históricas y particularizantes: si se desplegase, digamos, de manera puramente natural. El derecho natural lo conoceríamos, por tanto, considerando al hombre idealmente, antes de su incorporación a cualquier sociedad concreta y real. Y este carácter ideal, abstracto y ahistórico del derecho natural es, precisamente –paradójicamente–, lo que haría de él el patrón y la norma de lo que ha de ser tenido como justo en la realidad política, concreta y efectiva de cualquier hombre.

Con este planteamiento, se acaba produciendo la subjetivización e individualización del derecho. En la consideración abstracta y absoluta del ser humano, lo que se nos hace presente es un individuo de naturaleza humana, idéntico a cualquier otro individuo; y es este individuo el que es convertido, por su sola y esencial naturaleza, en sujeto de un conjunto de derechos que, supuestamente, dimanan de esta. Los derechos naturales se hacen derechos individuales, y quedan desvinculados de todo bien común, definido y real. El sujeto de estos derechos no es el hombre en cuanto miembro de una comunidad, sino en cuanto puro individuo, al margen de su pertenencia a una sociedad o a otra. El derecho mismo pasa a ser fundamentalmente lo que de él se percibe, aquello en lo que parece cifrarse desde el punto de vista de este individuo. Ya no se trata tanto de algo que es justo, de la misma cosa justa –que supone la prioridad de las condiciones y relaciones reales–, cuanto de la facultad del sujeto para reclamar y retener, de su capacidad o libertad para hacerse valer ante la sociedad.

El derecho natural deja de ser la expresión más básica y segura –procedente de la misma naturaleza de las cosas– de nuestra pertenencia a la sociedad, de nuestra participación en ella, y se convierte, más bien, en la expresión de nuestra independencia y desvinculación respecto de ella, en la medida y protección de nuestra permanente individualidad. Hablar de derechos naturales se convierte en hablar de una especie de armamento jurídico que el hombre posee en virtud de su sola condición de individuo humano, y que este trae ya consigo en el momento de incorporarse a cualquier sociedad. Esta visión otorga al derecho natural una inevitable connotación reivindicativa, anti-política y anti-institucional: el carácter de un estatuto individual que se esgrime frente a la misma sociedad, frente a sus exigencias y necesidades. Lo que este derecho sugiere es la idea de un blindaje del individuo, que lo libra de quedar afectado por los avatares, limitaciones y vínculos de la realidad común, concreta y efectiva. En la práctica, todo esto induce, inevitablemente, a hacer un ejercicio incondicionado y absoluto de estos derechos, a postularlos de manera dogmática e insolidaria.

En su concepción más extendida, la doctrina actual de los derechos humanos es claramente heredera del iusnaturalismo moderno y racionalista. Los rasgos que, en esta tradición, caracterizan el modo de pensar el derecho natural, se en-

cuentran claramente presentes en la forma habitual de entender y proclamar los derechos humanos, y constituyen el supuesto intelectual obligado de las declaraciones universales de estos derechos. La concepción del derecho natural –ahora denominado «humano»– como un derecho individual, subjetivo y *a priori*, deducible de la pura naturaleza o condición humana, y atribuible, por tanto, con independencia de cuál sea el bien común que realmente comparta cada hombre, ha dado lugar, como lógica consecuencia, a la incontrolable proliferación de derechos humanos que presenciamos en nuestros días.

Con gran solemnidad, se declara que son derechos bienes que no en cualquier sociedad es posible tener jurídicamente, es decir, tenerlos involucrando a otros –como estrictos deudores– en este tener. Esas generosas declaraciones se formulan sin entrar a considerar si todos esos bienes que se afirman como derechos están efectivamente incluidos en las posibilidades que a cada ser humano ofrece el bien común, realmente posible, de su correspondiente sociedad; sin detenerse a comprobar si el contenido de este real y concreto bien común es tal que, en efecto, participar correcta y efectivamente de él, implique tener, como lo propio o suyo de cada uno, todos esos bienes. Como ya se ha señalado, no basta que algo sea un bien –incluso, un bien profundamente humano–, para que constituya un derecho.

En la medida en que la doctrina de los derechos humanos recibe y continúa la inspiración del iusnaturalismo racionalista, esta doctrina se distancia de la concepción clásica del derecho natural. Para que dicha doctrina pudiera ser considerada, en verdad, como prolongación y renovación de la idea clásica de lo justo por naturaleza, sería necesario entender los derechos humanos de una manera no poco diferente de la habitual. En concreto, sería necesario considerar las declaraciones de estos «derechos», no como cartas o códigos universales, de derechos auténticos y estrictos, sino como propuestas o formulaciones programáticas, de carácter jurídico-político, que instan a seguir una determinada línea en el desarrollo del bien común de toda *polis*, y que son sometibles, lógicamente, a consideraciones históricas y prudenciales. Declarar estos «derechos» tendría que ser entendido como declarar imperativo de la humanidad el que todas las comunidades políticas logren alcanzar la clase de bien común, el tipo de orden político que haría posible que, en cada una de ellas, los bienes mencionados en esa declaración pasasen a constituir auténticos derechos.

Las actuales declaraciones de derechos humanos proceden del deseo, ciertamente noble, de proclamar la dignidad de todo ser humano, y la necesidad de que sea respetada universalmente. El problema está en el modo de concebir esta dignidad que late en esas declaraciones, y en la fórmula práctica adoptada para el cumplimiento de dicho respeto: un catálogo *a priori* de derechos universales. El concepto de dignidad que está actuando como supuesto de las declaraciones de derechos humanos, es un concepto individualista de la dignidad humana. La dignidad está siendo entendida en términos de autonomía o autoposesión individual, de dominio del hombre sobre sí mismo en cuanto individuo. Al decir que el hom-

bre tiene dignidad, se está queriendo decir que cada individuo humano es, en última instancia, un asunto de sí mismo, y que esta especie de soberanía del hombre como individuo impone un límite a su vinculación con una comunidad concreta y a la posibilidad de quedar afectado por las posibilidades, limitaciones y exigencias de un bien común real. Por esto, la expresión práctica del reconocimiento de la dignidad del hombre consiste en un elenco *a priori* de derechos, que componen una especie de acorazamiento del individuo frente a la sociedad.

Como ya vimos más atrás, si el hombre es naturalmente social, la dignidad humana solo puede ser correctamente entendida si es pensada en conexión y sintonía con la sociabilidad del ser humano: si es vista como una cualidad que imprime en el hombre la misma dirección que la sociabilidad, en lugar de representar un límite o una reserva frente a esta. Si en lugar de entender la dignidad humana en términos de autonomía individual, la entendemos en términos de capacidad para incorporarse a lo común y trascender lo individual, la expresión práctica del reconocimiento de esta dignidad pasa a consistir en un conjunto de derechos que constituyen la participación efectiva en lo común o, lo que es lo mismo, la efectiva superación de lo individual. En este caso, qué derechos sean esos dependerá de la naturaleza, posibilidades y condiciones reales de la comunidad concreta a la que el sujeto humano se haya incorporado.

La concepción del derecho que aparece en la versión más común de los derechos humanos, se encuentra también en la raíz del juridicismo y garantismo que caracterizan el modo actual de enfocar los asuntos de la convivencia política. En la mente de muchos, la vida ciudadana queda reducida a una cuestión de derechos originarios e individuales. La reclamación, el ejercicio o el conflicto de derechos es todo en lo que consiste el contenido de la vida en común en la *polis*. La función del orden político no es otra que ofrecer, para esos derechos, garantías cada vez más invulnerables. El diálogo social se empobrece y pierde estatura moral, al vaciarse de referencias a lo común y rebosar, en cambio, de apelaciones a derechos, auténticos o pretendidos, que se afirman de manera innegociable[35]. Los argumentos ya no van desde lo compartido a lo de cada uno, sino desde el dogma de lo que es propio a las restricciones que ha de imponerse a lo colectivo. Las invocaciones a lo común acaban pareciendo casi recursos retóricos fuera de lugar, signos de la ilegítima pretensión de hacer depender de lo común lo que haya de ser de cada uno. Atrincherado en sus derechos individuales, el ciudadano pierde cada vez más la percepción de sus vínculos comunitarios, el sentido de lo común, que es, a la vez, un común sentir –el *sensus communis* clásico–; y se hace progresivamente más incapaz de tratar acerca de algo común y de realizar algo en común.

Lejos de toda reducción juridicista de la vida política, Aristóteles advierte repetidamente de que la *polis* no es solo para la protección de los derechos y la se-

35. Mary Ann GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York, 1991.

guridad de los intercambios. La *polis* es para una vida común más perfecta y humana, y la elección de una vida en común supone la amistad[36]. La política se ordena a promover sobre todo la amistad entre los ciudadanos, la amistad civil o concordia, pues es esta amistad lo que principalmente mantiene unida a la *polis*, y, por ello, es propio del gobernante interesarse por la amistad, más aún que por la justicia[37]. La amistad se da en comunidad, pues «lo de los amigos es común»[38]. La amistad civil se basa en lo que se comparte como ciudadanos, y esta amistad solo se cultiva cultivando la conciencia y el valor de lo compartido políticamente.

Es cierto que en las sociedades modernas –en las que el poder político tiene una gran capacidad de acción, mientras que la participación del ciudadano en el poder es considerablemente limitada– resulta de vital importancia la existencia de unos derechos fundamentales. Pero el carácter fundamental de estos derechos, su especial importancia y su universalidad –que los posean todos los ciudadanos–, no exige concebirlos como preexistentes a la *polis*, como originarios del individuo y procedentes de la simple y abstracta condición humana de este. Para justificar esa clase de derechos, no es necesario entenderlos como una especie de patrimonio prepolítico del hombre, que le compensa y protege al mismo tiempo, ante su falta de participación política.

Esos derechos, si son auténticos y reales, constituyen ya una participación en el patrimonio común de la *polis*, en la *res publica*. Los derechos fundamentales son la participación, de todos y cada uno de los ciudadanos, en aquellos aspectos o contenidos del bien común político que son considerados fundamentales, y que, por esto, son sustraídos de la gestión ordinaria de la *polis*, son desligados del tratamiento de los demás aspectos del bien común, para que las contingencias de esta actividad –conflictos, factores coyunturales, dificultades y equivocaciones– no afecten a esos contenidos fundamentales. La realidad de estos derechos no es otra que la realidad de unos bienes comunes, especialmente valorados y protegidos como parte del bien común político, y efectivamente comunicados a todos y cada uno de los ciudadanos. Qué derechos sean fundamentales, cuál sea su contenido, dependerá de qué bienes comunes, realmente existentes en la *polis*, puedan recibir esa especial categoría. Por tanto, los derechos fundamentales no han de ser vistos como una dotación jurídica, *a priori* y universal, del individuo humano en cuanto puramente humano, que le sirve a este de acorazamiento frente a la realidad colectiva, concreta y efectiva de la *polis*. Por el contrario, han de ser entendidos como la participación básica y esencial del ciudadano en esa realidad, y como la participación que es condición y fundamento para otras formas de participar en la realización y disfrute del bien común de la *polis*.

36. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b.

37. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1234 b 20 – 1235 a 5; *Ética a Nicómaco*, 1155 a 21, 1167 b 1. También, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In VIII Ethic.*, 1542.

38. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 b 31.

La idea de un ordenamiento jurídico universal y preexistente, definible y exigible al margen de toda *polis* concreta, implica hacer de la *polis* un mero instrumento para la aplicación y protección de ese orden jurídico que la precede. En cambio, la doctrina clásica del derecho natural se enmarca en una concepción no instrumentalista de lo político. Esta doctrina pertenece a la misma tradición filosófica a la que pertenece la idea de la sociabilidad natural del hombre; y, como hemos visto, esta idea no implica afirmar la existencia de una sociedad puramente humana o natural, sino que, por el contrario, significa que toda sociedad real, que toda actualización efectiva y acabada de esa sociabilidad es una acción humana: es una realización constitutivamente política.

El derecho solo se da en sociedad; pero no existe una sociedad puramente natural, en la que el derecho natural podría darse como ordenamiento jurídico de ella. El derecho natural solo se da dentro de la sociedad política y real, como parte del orden jurídico de esta, y la determinación material de este derecho, el contenido práctico y concreto de lo que a cada uno corresponda como justo por naturaleza, se verá afectado por el contenido y posibilidades reales de dicha sociedad. El derecho natural es la medida de lo justo que se desprende de la naturaleza de aquellas realidades prácticas compartidas que tienen lugar dentro y en virtud de la *polis*, y que constituyen la articulación del bien común político que es realmente posible.

Capítulo VIII
El régimen político

a) *El poder político*

El pensamiento político moderno ha llevado a cabo una progresiva reducción de lo político al poder. La realidad de lo político ha quedado limitada a lo que hay de poder, de mando o dominación en cualquier sociedad humana. Hablar de lo político no es más que hablar de la presencia del poder entre los hombres, de la existencia de una voluntad capaz de imponerse a otras voluntades. La filosofía o reflexión política ha quedado, así, convertida en ciencia del poder, en el análisis de ese fenómeno social que es la dominación del hombre por el hombre: en el estudio del surgimiento, de las formas, de la organización y del despliegue del poder.

Identificar lo político con el poder, significa adoptar una concepción instrumentalista de lo político, pues el poder es solo, efectivamente, un medio o instrumento. Por esto, en el pensamiento moderno se abre paso una distinción entre lo político y lo social, en la que esto último –entendido como el entramado efectivo y existencial de las acciones y relaciones entre los hombres– se presenta como una realidad autónoma, ya dada, con origen y regulación propios, respecto de la cual, lo político –el poder o la dominación– representa un factor adicional, una dimensión o esfera superpuesta. Lo social constituye el objeto de las diversas ciencias sociales, las cuales, en su análisis y comprensión de este objeto, son tan autónomas respecto de la ciencia política, como lo es lo social respecto de lo político.

Todo esto supone olvidar el carácter constitutivamente político de lo social o, lo que es lo mismo, el carácter ético y arquitectónico de lo político. Supone haber perdido de vista que hablar de lo político no es hablar de un fenómeno humano singular, distinguible y aislable de otros fenómenos sociales, sino hablar de un *ethos* humano específico, de una forma de vida o comunidad característica y peculiar: la *polis*. Dentro de esta, ciertamente, podrá darse el poder, como podrán

darse otros muchos factores o ingredientes de la clase de vida que la *polis* constituye, pero, al empezar a tratar sobre el poder, no estaremos comenzando a tratar sobre lo político: solo estaremos continuando el tratamiento de esto. Solo es político el poder que se da en la *polis*, como solo es político el derecho o la economía que se da en ella. Al hablar del poder, como al hablar del derecho o de la economía, estaremos hablando de lo político, solo cuando se trate del poder, del derecho o de la economía que se da en la *polis*, y por darse en esta. Y por tratarse del poder, del derecho y de la economía que se dan en la *polis*, en la sociedad perfecta, se tratará del poder, del derecho y de la economía que lo son perfectamente.

La reducción de lo político al fenómeno del poder tiene posiblemente en Hobbes su paradigma más clásico y neto, y en Max Weber su representante más claro e influyente del último siglo. Efectivamente, para Weber, toparse con lo político es toparse con la presencia del poder, con la existencia de una voluntad que determina la conducta de otras voluntades. Estamos ante una cuestión política si estamos ante una cuestión que se refiere al poder, a su ejercicio, organización o transferencia. Pero hay que precisar que no se trata del poder en general, ni de cualquier clase de poder: se trata de un tipo determinado de poder, el poder *político*, que es el poder que se caracteriza por usar los medios de la coacción física. Una asociación humana es una asociación política si en ella se encuentra presente este tipo de poder. Cuando, en una asociación política, el ejercicio de este tipo de poder se logra organizar como un auténtico y efectivo monopolio, esa asociación se constituye en Estado, que es la forma típicamente moderna de la asociación política[1].

Como vemos, lo que primaria y originariamente tiene carácter político es el poder, y lo tiene en virtud de los medios que utiliza. El poder, que en sí mismo es un medio, queda caracterizado como poder político en virtud de unos medios adicionales y más concretos, que especifican la condición medial del poder. La sociedad –y cualquier otra cosa que pueda ser calificada como política– tiene carácter político solo de manera secundaria o derivada. La sociedad es política por ser político el poder que se ejerce en ella. También en este caso, la calificación como política no significa otra cosa que una especificación en cuanto a los medios. Finalmente, una sociedad política constituye un Estado por organizar el ejercicio del poder político en la forma de un monopolio efectivo y permanente, es decir, constituye un Estado en virtud de una nueva caracterización o especificación de lo medial.

Estamos, pues, ante un planteamiento centrado exclusivamente en las cuestiones mediales o instrumentales. Al tener como punto de partida el fenómeno del poder, y al convertirse en una ciencia acerca de este fenómeno, la reflexión política solo puede hablarnos de medios, solo puede aportarnos desarrollos y caracterizaciones de ese medio que es el poder, permaneciendo muda respecto de todo

1. Max Weber, «La política como vocación», en *Escritos Políticos*, II, Folios y Ediciones, México, 1982, pp. 308-310.

aquello que se refiera a los fines. Pero una teoría política que deja fuera de su consideración las cuestiones finales, es una teoría que no puede dar razón de la realidad política. Así, por ejemplo, los autores que, siguiendo la inspiración weberiana, comienzan postulando que el Estado, como realidad política, es fundamentalmente fuerza o poder coactivo, suelen apresurarse a matizar que no se trata de cualquier clase de fuerza, sino de fuerza organizada jurídicamente, de fuerza legal y legítima[2]. Pero, ante esto, cabe preguntarse cuál es la razón por la que esa fuerza o poder que es el Estado ha de ser legal y legítima; qué tiene que ver esta exigencia con el carácter político –uso de la coacción física– del poder en que consiste fundamentalmente el Estado. En otras palabras, cabe preguntarse qué valor o valores expresa, y protege de la fuerza, la ley a la que queda sometida la fuerza. Para una teoría política que solo versa sobre medios, la respuesta a estas preguntas tiene que encontrarse, necesaria y paradójicamente, fuera del campo de su competencia, fuera del ámbito de lo político.

Si el Estado es solo fuerza organizada jurídicamente, la cuestión acerca de los fines que ha de perseguir este orden de medios, de los fines que distinguen al Estado de otra clase de fuerza organizada también jurídicamente, es una cuestión que se le escapa a la teoría política, porque, en el fondo, no sería una cuestión política. Desde esta perspectiva, un Estado sería plenamente un Estado, fueran sus fines los que fueran. Pero, además, si lo político se reduce al poder, a sus formas y caracterizaciones; si lo político es, primera y fundamentalmente, una clase de poder –el que usa los medios de la coacción física–, entonces, las razones de que este poder tenga que ser legal y legítimo, solo pueden ser razones no política, razones que no pertenecen a lo puramente medial. Estas razones podrán encontrarse en cualidades, valores o fines que correspondan a la sociedad en la que se ejerce ese poder, y estos valores serán los que exprese y proteja la ley que se imponga a dicho poder. Pero estos valores no pueden ser ya valores políticos pues, aunque pertenezcan a la sociedad, esta solo es sociedad *política* en cuanto que en ella se ejerce un poder que es poder *político*, y de ningún modo puede decirse que tales valores correspondan a esta sociedad por el hecho de que en ella esté presente el poder político, el poder que usa la coacción física; así como tampoco puede decirse que la presencia o ausencia de dichos valores en la sociedad, afecte al carácter político de esta: la sociedad seguirá siendo política mientras el poder que se ejerza en ella sea político. Para que estos valores sean valores políticos, es necesario que correspondan a la sociedad en cuanto sociedad política, por ser esta sociedad política, y que la sociedad sea política por una razón y en un sentido distinto y previo a la clase de poder que se ejerce en ella. Para que la legalidad y la legitimidad del poder político constituyan auténticas exigencias políticas, es preciso que lo político no empiece por ser un determinado tipo de poder –definido por los medios que utiliza–, y se extienda después a todo lo relativo a este tipo de

2. Véase, por ejemplo, Alessandro Passerin D'ENTRÈVES, *La noción de Estado. Una introducción a la teoría política*, Ariel, Barcelona, 2001.

poder, sino que signifique, en primer lugar, una clase de sociedad –definida por sus fines–, y califique, en consecuencia, a todo aquello que corresponda a esta clase de sociedad, incluyendo al poder que se ejerce en ella, con independencia de los medios que este utilice.

Esto es, precisamente, lo que encontramos en el pensamiento político clásico: un pensamiento que arranca de la experiencia de la *polis* –no de la experiencia del poder–, y que se desarrolla centrado en la *polis* como realidad ética, como forma de vida humana, y no como simple campo de acción de una clase particular de poder. En este pensamiento, hablar de lo político es hablar de lo concerniente a la *polis*, de todo aquello que pertenece y se acomoda a esta forma social particular. Por tanto, a la teoría política le corresponde prestar atención al poder, por estar este presente en la *polis*, y en la medida y según la forma en la que esté presente. Desde esta perspectiva, el poder que puede ser calificado de *político*, el que forma parte del campo semántico de «lo político», es el poder que verdaderamente corresponde a la *polis*, el que es conforme y adecuado a la naturaleza de esta clase de sociedad.

De cara a la conformidad del poder con la *polis* –de cara al carácter *político* del poder–, lo decisivo no es la clase de medios que utilice, sino su adecuación a dos rasgos definitorios de la *polis*, especialmente relevantes en lo que al poder se refiere: el fin que a la *polis* corresponde perseguir, y la condición subjetiva que caracteriza a los miembros de esta comunidad. El fin de la *polis* es el bien común político, que consiste en una vida buena y suficiente, en una vida plenamente humana; y la condición que caracteriza a los miembros de la *polis*, a los ciudadanos, es la de sujetos libres e iguales. El poder político –dice Aristóteles– es el mando sobre hombres libres e iguales[3]; y el gobierno ha de ser conforme con la naturaleza del gobernado[4]. El poder político es el poder que se ejerce de la manera que corresponde a la realización y mejora de la vida común entre sujetos libres e iguales.

Para esto, hace falta, por una parte, que el poder sea legal, que se ejerza conforme a la ley. Ejercer el poder según la ley, según una medida estable y pública de lo común, es el modo de conciliar la búsqueda del bien común por parte del poder, con la libertad de los sujetos partícipes de este bien. Como ya hemos visto, la ley –que ordena al hombre al bien común– no restringe la libertad, sino que la define, dándole así realidad práctica. Gobernar según la ley es gobernar para el bien común, en conformidad con la medida real y práctica de la libertad de los ciudadanos.

Y, por otra parte, para que el poder sea político, para que sea la clase de poder que corresponde a la *polis*, es necesario que sea legítimo. En una comunidad en la que los miembros no son iguales –por ejemplo, la familia–, el poder corresponde indiscutidamente a quienes, en ella, gozan de una evidente superioridad: en la familia, los padres. En una comunidad así, el sujeto gobernante viene com-

3. ARISTÓTELES, *Política*, 1277 b 7.
4. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1160 b 28.

pleta y directamente determinado por la naturaleza de tal comunidad. Podrá decirse, si se quiere, que el poder de este sujeto es legítimo, pero habrá que añadir que es legítimo en el sentido, precisamente, de que no necesita de legitimación. Por el contrario, la igualdad de los miembros de la *polis* exige que el poder sea legítimo, en el sentido de que ha de recibir legitimación, pues esa igualdad deja abierta la cuestión acerca de quién ha de gobernar, y la respuesta que se dé a esta cuestión siempre necesitará contar con una justificación. Como también vimos, la igualdad política no es ni una igualdad fáctica ni una igualdad metafísica: es una igualdad creada políticamente, como resultado de la voluntad y posibilidad de no tener en cuenta determinadas diferencias, presentes *de facto* entre los ciudadanos. Es esta igualdad lo que exige que un pueblo, que una comunidad política disponga de una razón o criterio para la legitimación del poder; y, al mismo tiempo, cuál pueda ser este criterio dependerá de cuál sea el alcance de esa igualdad, es decir, de cuáles sean las diferencias fácticas a las que pueda alcanzar la voluntad de no tenerlas en cuenta.

En este modo de entender lo político, la legalidad y la legitimidad del poder político sí resultan ser auténticas exigencias políticas, requisitos que dimanan del mismo carácter político del poder. La legalidad y la legitimidad no son sino condiciones de la auténtica politicidad del poder, y no dos cualificaciones aplicadas posteriormente y como desde fuera, a un poder que ya sería político –que sería lo primariamente político– por usar unos determinados medios. El poder es el principal medio con el que cuenta la *polis* para alcanzar su fin. Pero una comunidad solo alcanza verdaderamente su fin si lo busca de la manera adecuada: si lo busca como es preciso buscarlo para que el fin pueda resultar verdaderamente *suyo*. Esto exige tener en cuenta la naturaleza interna de esa comunidad, las características subjetivas de la pertenencia a ella. La *polis* solo alcanza su fin si lo busca *políticamente*: si lo busca mediante un poder verdaderamente político o, dicho de otro modo, mediante un ejercicio verdaderamente político del poder. Este poder es el que corresponde, es el que puede gobernar o mover a su fin, a una comunidad de sujetos libres e iguales. Cualquier otro poder es un poder despótico.

El poder no es lo mismo que la fuerza, aunque es cierto que aquel puede servirse de esta. La fuerza es una realidad física y, como tal, puede ser poseída tanto colectiva como individualmente. El poder, en cambio, es una realidad moral, es una praxis o cometido institucional, que solo existe comunitariamente y que solo puede ser tenido en el seno de una comunidad. En rigor, no puede hablarse de poder individual. A diferencia de la fuerza, que puede ser aplicada a las cosas, y al hombre en cuanto cosa, el poder solo puede ser ejercido respecto del hombre, tomado este en cuanto hombre precisamente. El poder es algo profundamente humano, que responde al carácter social que el hombre tiene por naturaleza.

El poder surge en sociedad, aparece cuando los hombres se unen en la realización de algo común. Una sociedad –sea del tipo que sea– es una voluntad común, un querer compartido de algo común. Pero una voluntad común, para ser verdaderamente práctica y eficaz, para traducirse en resultados efectivos de cara

a la consecución de su objeto, necesita ser determinada, necesita recibir la determinación adecuada, en el momento adecuado. El poder es la facultad de determinar la voluntad común, dando así eficacia a esta voluntad. Tiene poder –podemos decir también– aquel o aquellos cuya voluntad sobre lo común o colectivo es eficaz, es decir, es capaz verdaderamente de concretar lo común, de conseguir que lo común adquiera la determinación querida para ello por dicha voluntad. Y esta determinación de lo común es, al mismo tiempo, la determinación de la voluntad que lo tiene por objeto: es la determinación de la voluntad común, que hace eficaz esta voluntad. El poder solo surge en sociedad porque solo en sociedad surge la necesidad que el poder viene a cubrir. Toda colectividad necesita disponer de la capacidad para concretar en cada momento su propio objetivo común, de un procedimiento o recurso para determinar lo que en esa colectividad se quiere y se hace. Y este procedimiento siempre consistirá en la existencia de una o unas voluntades particulares, a las que, por alguna razón, les corresponde ser eficaces en su querer sobre lo colectivo, como medio necesario para dar eficacia práctica a la colectividad misma. El poder es, pues, una necesaria función o facultad institucional.

En el caso de la *polis*, el poder consiste en la facultad de decidir la determinación de lo común político: más concretamente, de lo común público. Tener poder político es tener la competencia para la acción política: para la acción que es configuradora de la *polis* a través de la determinación de lo público. Lo que especifica como político al poder no son los medios de que se sirve, sino el objeto sobre el que versa su intervención determinadora, la clase de realidad colectiva o común que es definida por él. En suma, lo que especifica al poder –como político o como de cualquier otro tipo– no son razones mediales o instrumentales, sino razones éticas: la clase de *ethos* colectivo, de comunidad o institución en la que surge y para la que surge.

Es cierto que el poder político puede servirse de la fuerza, puede utilizar medios de coacción física, pero no es esto lo que lo especifica primariamente como poder político –otros poderes podrían también hacerlo, sin convertirse por ello en políticos–, y tampoco es esto lo que perfecciona a este poder como poder político. La actuación más básica y elemental del poder político es su actuación como fuerza protectora. Lo primero que el poder debe proporcionar es seguridad. Pero se trata, efectivamente, del modo más elemental y limitado de ser poder, de la forma más imperfecta de poder, que es, precisamente, la forma de poder que corresponde al estado más imperfecto del *ethos* colectivo: cuanto peor es la situación de la sociedad, cuanto mayor es el peligro, la emergencia o la incertidumbre, más necesario es que el poder se haga presente como fuerza, y más se reduce el poder a su presencia como fuerza.

El poder se perfecciona en la medida en que trasciende su actuación como mera fuerza, y pasa a actuar como principio de orden, como fuente de estabilidad y regularidad, es decir, como causa generadora de auténtica comunidad. Tengamos en cuenta que la perfección del poder político –y de todo poder– se

mide por la calidad o perfección de sus efectos, no por las dimensiones y visibilidad de su presencia. El poder que es solo fuerza protectora, puede tener una presencia aparatosa e imponente, pero, en la medida en que su intervención tiene más carácter físico, su efecto es también más físico: la preservación de la vida e integridad físicas de los individuos; y cuanto más físico es un bien, menos apto es para ser compartido, para ser un bien común. El poder es tanto más perfecto cuanto más se ordena su ejercicio a un fin más rico y valioso que la mera seguridad física, a un fin que no es el simple vivir material de cada uno, sino la realidad común de un orden vital, de un *ethos* enriquecedor y humanizante. Si, según Aristóteles, la *polis*, aunque surja por la vida, se ordena principalmente a la vida buena, y no solo a la protección frente a los enemigos y a la garantía de lo que cada uno tiene, es lógico afirmar que el poder político, que comienza siendo fuerza protectora, será más perfectamente poder político en la medida en que su ejercicio se ordene a lo mismo a lo que se ordena la *polis*.

Todo orden humano, todo orden social supone una autolimitación del poder. El orden es fruto de la limitación que el poder se impone a sí mismo como capacidad de introducir cambios, como facultad de decidir sobre lo colectivo. El poder genera orden, es decir, estabilidad y regularidad en la configuración de lo común, en la medida en que limita la discrecionalidad de sus decisiones futuras, mediante el contenido de sus decisiones presentes. Se trata, efectivamente, de una autolimitación, pues el poder solo puede ser limitado –en un sentido no simplemente material– por sí mismo.

Lo que explica la autolimitación del poder es la voluntad de orden de quien lo ejerce, la intención de hacer del ejercicio del poder una fuente de orden para lo común, potenciando así la misma realidad de lo común. El poder se hace fuente de orden en la medida en que deja de ser capacidad de disponer sobre lo común, y pasa a ser capacidad de preservar y hacer cumplir lo dispuesto acerca de lo común: en la medida en que se incorpora al orden de lo común, como un instrumento al servicio de este, y se convierte así en poder ordenado. Esa voluntad de orden es lo que falta en quien, poseyendo el poder, se resiste a limitarlo y ambiciona mantenerlo en su total discrecionalidad. Como indica Bernard Crick, el déspota disfruta del poder, pero aborrece la política[5]. Quien desea conservar el poder en su integridad como capacidad de decidir sobre lo colectivo, no puede permitir que el ejercicio de su poder consista en auténtica acción política: en la acción de crear y dar forma a una comunidad política.

Ahora bien, aunque lo más propio y perfectivo del poder político no es actuar como fuerza, sino como principio de un orden común, específicamente político, sí es propio de este poder el conservar permanentemente la posibilidad de actuar como fuerza cuando sea necesario. Trascender, por parte del poder, su condición de mera fuerza, no significa anular o suspender esta condición. Significa

5. Bernard CRICK, *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964, p. 172.

incorporarla y amoldarla a la condición perfecta del poder político, a la actuación de este como creación y conservación de un orden común. Esto se realiza de dos modos. Por una parte, como capacidad del poder para actuar como fuerza cuando así lo exija el mantenimiento ordinario del orden político. Y, por otra, como capacidad del poder para actuar exclusiva o principalmente como fuerza ante una situación extraordinaria, ante un especial peligro, conflicto o adversidad: ante la crisis o ruptura del mismo orden político. Al poder político le corresponde autolimitarse y ordenarse –dando lugar así a un verdadero orden político–, pero sin perder la posibilidad de suspender esa autolimitación, y de actuar fundamentalmente como fuerza, para responder eficazmente a una situación excepcional, y proporcionar protección cuando esta se convierta en una necesidad apremiante. La *polis* se ordena a la vida buena, pero esto supone, lógicamente, la satisfacción de las condiciones del mero vivir; y la posibilidad de que estas condiciones se vean deterioradas gravemente, es una posibilidad que nunca puede ser descartada. El poder político ha de ser un poder dotado de la capacidad para responder a las diversas necesidades que se le pueden presentar a una comunidad política.

b) *La legitimidad del poder*

Ya hemos visto que la legitimidad es un requisito del carácter político del poder. Aunque caben diversos criterios de legitimidad, que pueden diferir entre sociedades o entre momentos distintos de una misma sociedad, la legitimidad, en sí misma considerada, consiste siempre y esencialmente en la aceptación del sujeto del poder, por parte de los sometidos a este, en virtud de un reconocimiento, de una forma de identificación de los ciudadanos con ese sujeto en cuanto depositario del poder y con el poder depositado en él. El poder es legítimo cuando el pueblo puede reconocerse en el sujeto que lo ejerce, y puede, por tanto, reconocer ese poder como el poder que le es propio y le corresponde como pueblo. Según Santo Tomás, el que autoriza que se haga algo, es también autor de tal acción[6]. Un poder legítimo es aquel que ha sido autorizado por la *polis*, aquel poder que es verdaderamente *de la polis*, y cuyos actos pueden ser considerados, por lo tanto, como actos de la *polis*.

Cuando el poder carece de legitimidad, se produce la enajenación entre el pueblo y el poder. Los ciudadanos desconfían del poder, tanto como el poder desconfía de los ciudadanos. Un poder ilegítimo, que no cuenta con el reconocimiento y la confianza del pueblo es, en el fondo, un poder que se siente inseguro, y que para mantenerse necesita recurrir a la fuerza y al miedo, es decir, necesita hacer que los ciudadanos se sientan inseguros. Un poder inseguro difícilmente accede a autolimitarse de manera efectiva, pues así como la autolimitación debilita al poder, el orden común que procede de esta fortalece al pueblo.

6. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q 64, a 3, ad 1.

El criterio de legitimidad establece las condiciones que se deben cumplir en el sujeto depositario del poder, para que quede justificado que sea este sujeto, y no otro, el que ejerza el poder. Cuál sea este criterio depende, en última instancia, de cómo se entienda a sí misma la comunidad política. El criterio de legitimidad es la fórmula establecida para llevar a cabo el reconocimiento del poder por parte del pueblo, es decir, la identificación de este con aquel. Esta identificación supone, lógicamente, una identidad determinada en el pueblo, una identidad política, y según sea esta identidad colectiva, será una u otra la fórmula mediante la cual se establezca esa identificación. La autocomprensión del pueblo, el concepto que este tenga de sí mismo es la base de la que se desprende el criterio de legitimidad, las condiciones y características que ha de reunir el depositario del poder, para que el poder ejercido por él pueda ser tenido como propio por la comunidad política. Un cambio en el modo de entenderse a sí mismo de un pueblo, comportará inevitablemente, un cambio en el criterio de legitimidad.

Por lo tanto, la legitimidad del poder no radica en el sometimiento de este a reglas y procedimientos. El problema de la legitimidad trasciende las posibilidades de lo legal-procedimental, porque, esencialmente, no se trata de una cuestión que afecte a los límites del poder, a los cauces de su ejercicio, sino a la expresividad de su ubicación dentro de la *polis*. Que el poder es legítimo significa que, depositado en un sujeto concreto –individual o colectivo–, resulta expresivo de la comunidad política, de su identidad colectiva. La cuestión de la legitimidad no se soluciona por apelación a normas formales, a límites y procedimientos legales. Responder a esta cuestión exige apelar a razones que se encuentran más allá de las reglamentaciones, y que son de carácter sustantivo: los rasgos, valores y aspiraciones más profundos y constitutivos de la identidad de un pueblo. Los procedimientos y formalidades legales que puedan intervenir en la legitimación del poder, serán aquellos que sirvan de vehículo para hacer valer esas razones más profundas y sustantivas en la asignación del poder, y en la medida en que tales razones lo necesiten.

Legitimidad y legalidad no son lo mismo, y la primera no puede reducirse o reconducirse a la segunda. La cuestión acerca de la legitimidad del poder es una cuestión que precede, necesariamente, a la cuestión acerca de la legalidad de este. La legalidad se refiere a la forma de ejercer el poder, el atenimiento de este a las normas que guían su ejercicio. La legitimidad, en cambio, se refiere a la asignación del ejercicio del poder, a la adecuación del poder a la *polis* en virtud de su sujeto. Mientras la legalidad afecta al poder desde el punto de vista del *cómo*, la legitimidad le afecta desde el punto de vista del *quién*. Respecto del poder, la cuestión de la legitimidad es una cuestión ineludible, que no puede ser subsumida en la cuestión de la legalidad, porque el aspecto subjetivo del poder –la realidad de que el poder es *alguien*, de que tiene un *quien*– es algo insoslayable para cualquier orden político, que no puede quedar resuelto, o convertido en irrelevante, mediante la respuesta que se dé al *cómo* del poder.

Ante cualquier ley o mandato, surge ineludiblemente, la pregunta por el sujeto del que procede: preguntamos de quién es la ley, quién la ha dado. La res-

puesta a esta pregunta es decisiva para reconocernos o no obligados por una prescripción, con independencia de lo razonable y acertado que sea su contenido, y por mucho que estemos de acuerdo con él. Es en el sujeto de la ley –en el poder como *alguien*– en el que podemos reconocernos nosotros mismos, como alguien también; no, en la ley como algo, como un contenido. Del reconocimiento del sujeto que da la ley –de la posibilidad de reconocernos en él– es de donde procede, en primer lugar, la obligatoridad de esta, el reconocernos obligados por ella. En una comunidad política, la ley es verdaderamente ley –aquella se reconoce obligada por esta– cuando dicha comunidad puede reconocerse en el sujeto que dicta la ley y, por lo tanto, puede reconocer esa ley como propia, como una ley que, en última instancia, es de la misma comunidad política: esta es su sujeto mediato y último.

La cuestión de la legitimidad tiene importancia en la medida en que la tiene la cuestión acerca de quién dicta la ley, y esta última tiene importancia en la medida en que la ley –como ya se ha visto– no es solo razón, sino también voluntad. Si la ley fuera un producto puramente racional, una deducción lógica incuestionable, que no admitiera alternativa o variación, so pena de caer en lo absolutamente contradictorio, resultaría irrelevante quién fuera el sujeto que la hubiera concebido y promulgado. Pero, en verdad, la ley –cuya racionalidad no es científica o apodíctica– es también una elección o decisión, es la determinación y expresión de una voluntad que opta por una determinada medida práctica, como obligatoria. Lógicamente, qué voluntad sea esta, es una cuestión decisiva.

Esta voluntad ha de ser una voluntad facultada para decidir la determinación de la voluntad común que haga eficaz a esta. Para esto, hace falta que se trate de una voluntad que, aunque distinta de otras voluntades –a las que vincula con lo querido por ella, con la ley–, no resulte para estas una voluntad ajena, una voluntad en la que no pueden reconocerse porque se mueve en una dirección distinta que la de ellas, porque tiende a un bien que no es el que ellas intentan en común. Lo querido por una voluntad ajena solo puede consistir en una imposición alienante, en una coacción. Solo en el caso de una voluntad reconocida, con la que pueden identificarse otras voluntades en común, es posible percibir lo querido por esa voluntad como una determinación de lo que estas otras ya están queriendo en común, como determinación de cada una de ellas en cuanto participación en una voluntad común, y es posible, por parte de estas mismas, querer lo querido por aquella voluntad, en razón de su mismo y lógico deseo de que tenga eficacia la voluntad común de la que participan.

La ley no es simple consejo o dictamen experto, que se da con la intención de que no tenga otra fuerza motiva que la sensatez o racionalidad intrínseca de su contenido. Pertenece a la esencia de la ley que el motivo de cumplirla sea tanto la racionalidad de lo que manda, como el hecho de haber sido querida por una determinada voluntad. Justificar qué voluntad ha de ser esta, legitimar el poder significa establecer la voluntad que puede proporcionarnos este otro motivo necesario para cumplir la ley, es decir, significa determinar la voluntad cuyo querer

puede ser razón de que nuestro obrar se amolde a una medida práctica racional. Es cierto que, en última instancia, *cumplimos* la ley por el bien común; pero también es cierto que cumplimos *una* ley determinada y concreta porque es esta, precisamente, la que ha sido querida por el poder legítimo, por la voluntad establecida para que su querer sea determinante de nuestro querer el bien común, y porque querer este bien implica, necesariamente, querer la determinación que hace eficaz el hecho de quererlo.

Gobernar legalmente, mediante la ley y según la ley, no significa eliminar el poder, extraer del gobierno todo lo que sea volición, decisión: toda presencia de una voluntad que quiere y opta en lugar de otras. También en la ley se encuentra presente el poder. La ley es un modo de expresión del poder, es la forma estable, medida y ordinaria de hacerse presente este. Como ordenación del obrar, como pauta o medida de la conducta de los ciudadanos, la ley ha de ser racional, ha de ser acorde con el bien común de estos. Pero, en cuanto volición, la ley exige la determinación precisa del sujeto del que ha de ser esta volición: la ley exige la legitimidad del poder.

De todo lo anterior, se desprende que está muy lejos de la realidad esencial del poder, y que no ayuda a comprender esta realidad, la imagen negativa y sombría del poder, que podemos encontrar con frecuencia, tanto en pensadores de muy diversas épocas, como en el sentir común de nuestra sociedad. A lo largo de la historia, el poder ha sido presentado como consecuencia de la maldad humana, como expresión del déficit de racionalidad del orden social, como fruto del persistente afán de dominio por parte del hombre. Para muchos, el poder no pasa de ser, en el mejor de los casos, un mal necesario, un amargo remedio, por desgracia inevitable, contra la corrupción e inmoralidad de la condición humana. Pero solo la coacción o el uso de la fuerza puede ser entendido, si acaso, como remedio frente a lo inmoral; y el poder no se reduce ni a la coacción ni a la fuerza.

En el fondo, esas visiones negativas del poder suponen una concepción intelectualista o racionalista del orden social. Suponen pensar que la sociedad, de suyo, si los hombres fueran como deben ser, podría consistir en un orden espontáneo y «natural», generado sin necesidad de que alguien lo dirija; o en un orden puramente racional, diseñado de manera científica, y compuesto por normas que el hombre descubriría y aceptaría por el mero hecho de ser racional.

Pero –como ya ha sido señalado en varias ocasiones– nada de esto es cierto. En estos planteamientos, racionalidad social se contrapone a poder, y el progreso de la primera implica la reducción de la presencia del segundo, porque esa racionalidad está siendo entendida como racionalidad teórica, científica y deductiva, que según penetra en un campo de la realidad, elimina en este, lógicamente, la competencia de la voluntad, la posibilidad y necesidad de elegir o decidir. Si la racionalidad social fuera esa clase de racionalidad, el progreso en la racionalización de la sociedad solo podría darse a costa de la libertad humana. Es esta misma libertad lo que impone que cualquier orden social, para ser auténticamente humano, haya de ser, necesariamente, un orden intencionado, deliberado y decidido,

es decir, un orden que exige la presencia del poder, de la voluntad decisora como factor de dicho orden.

El orden social o político es el orden de una realidad práctica, de una realidad que es praxis, acción: la vida humana en común. La racionalidad de lo práctico, o racionalidad práctica, es la racionalidad de la voluntad, de la decisión y de la acción; no, una racionalidad que elimina lo volitivo, que deja a la voluntad sin materia. En lo práctico, no cabe una racionalización que goce de la certeza y univocidad propias de la racionalidad teórica y científica.

La medida de la racionalidad práctica, es decir, la acción que es correcto realizar, se presenta tanto más determinada, de manera unívoca y precisa, cuanto peor es la situación, individual o colectiva, ante la que hay que actuar, cuanto más cerca está esta de ser una situación límite o extrema. En esta clase de situación, lo que hay que hacer resulta evidente y único, precisamente porque, en una situación así, la acción se convierte, más bien, en reacción, lo cual significa que tal situación no es verdaderamente una situación *práctica*. La sociedad no es una permanente situación límite, ni el encadenamiento de una serie de situaciones límites. La sociedad es un auténtico contexto práctico, en el que cabe una pluralidad de acciones, de medidas prácticas que sean racionales, es decir, que sean adecuadas al bien que está en juego en ese contexto: el bien común de la sociedad. Y esta pluralidad o indeterminación es tanto mayor cuanto más estables y mejores sean las condiciones de la sociedad.

Cuanto mejor es una sociedad, más amplio es el espectro de lo que puede resultarle conveniente y beneficioso, es decir, más variadas son las medidas prácticas que pueden constituir una determinación de la voluntad común, una determinación que hace eficaz el deseo de realizar el bien común; y, en consecuencia, más carácter volitivo tendrá, más constituirá una elección o decisión, la determinación o medida práctica que finalmente se adopte. Cuanto más perfecta es una sociedad, más indeterminado es lo que puede perfeccionarla o, lo que es lo mismo, más determinable se hace ella misma; y, por lo tanto, el orden que adquiera, la ley que la regule, más se deberá a su voluntaria autodeterminación: más ejercicio del poder supondrá. El perfeccionamiento de la sociedad no consiste –como podría pensarse desde un planteamiento intelectualista– en el progresivo sometimiento de la sociedad a un orden cada vez más independiente de la voluntad humana, a leyes cada vez más capaces de imponérsenos por su pura necesidad racional y objetiva. Por el contrario, cuanto más perfecta es una sociedad, más se debe su orden a su propia voluntad, más carácter de decisión propia, de autodeterminación voluntaria tienen sus leyes. Perfeccionar la sociedad implica aumentar la presencia del poder en la ley misma, incrementar el ejercicio del poder que el establecimiento de la ley supone; y en la medida en que es mayor la necesidad y el papel del poder, es también mayor la necesidad e importancia de su legitimidad.

En definitiva, el perfeccionamiento de la sociedad es su perfeccionamiento como sociedad *política*: como sociedad cuya existencia y configuración es acción humana, elección deliberada de una forma de vida en común. Cuanto mejor es

una sociedad, más *política* es: más decisión propia es. Por tanto, la racionalización de la sociedad –si representa un perfeccionamiento– no puede consistir en una racionalización que elimine de la sociedad la necesidad y la capacidad de autodeterminarse, de decidirse. Esa racionalización solo puede consistir en la racionalización de su capacidad de decidir sobre sí misma, en la racionalización del ejercicio del poder. Se trata, pues, de la racionalización que le corresponde a la sociedad, no como fenómeno objetivo y autónomo, sino como acción y decisión propia, como voluntad de sí. El progreso de la *polis* comporta una ampliación de lo decidible acerca de ella misma y, por tanto, de la necesidad de decidir sobre ella misma; y esta ampliación, a su vez, implica la necesidad de mejorar el ejercicio del poder, y otorga mayor relevancia a la calidad que tenga este ejercicio. Cuanto mejor es la *polis*, más decisiva se hace la posesión de la virtud política.

c) *La forma del ejercicio del poder*

El régimen político es el modo como se ordena y articula el ejercicio del poder en la *polis*. Al definir el régimen político, lo que estamos haciendo es definir la forma de la toma de decisiones políticas, el método o proceso mediante el cual se obtienen ordinariamente en la *polis* las decisiones sobre lo público, es decir, las determinaciones de la voluntad común ciudadana. El régimen político constituye, pues, la forma estable y reconocida de la actividad estrictamente política, de la acción que es propia y directamente configuradora de la *polis*. Podemos decir que el régimen político representa la forma de la vida estricta y plenamente política: la forma de la vida de la *polis* en cuanto que esta es autoconfiguración deliberada.

El régimen está compuesto por un conjunto de instituciones –las que solemos denominar instituciones «políticas»–, en las que la acción política encuentra su institucionalización. Al quedar institucionalizada, la acción política se convierte en una acción habitual, estable y ordinaria, que, por lo tanto, pasa a formar parte verdaderamente de una forma de vida, pasa a consistir en una acción que compone y caracteriza ordinariamente un tipo de vida. Gracias al orden institucional que el régimen constituye, la forma de vida que se da en la *polis* no es solo vida *en* la *polis*, sino vida auténticamente *política*.

La articulación de este orden institucional se basa, fundamentalmente, en dos factores: la delimitación de competencias y la designación de los respectivos agentes de estas competencias. A su vez, la delimitación de competencias puede llevarse a cabo como una neta distinción de materias de decisión, o como una diferenciación de niveles o fases en la decisión sobre una misma materia. En virtud del primer factor, el régimen puede articularse, por ejemplo, como distinción entre poder legislativo, ejecutivo y judicial, dándose dentro de cada uno de estos poderes o competencias, nuevas delimitaciones competenciales. En virtud del segundo factor, el régimen puede resultar más o menos monárquico, aristocrático o democrático, según sea más restringida o más amplia la participación –activa y

pasiva– de los ciudadanos en la designación de los agentes o actores de las diversas competencias.

Al margen de la configuración concreta que adopte, el régimen político consiste, de suyo, en alguna forma de compartimentación y articulación del ejercicio del poder. La existencia de régimen político implica siempre que el entero ejercicio del poder no descansa en unas solas manos, en un mismo sujeto –individual o colectivo–; implica, pues, que no existe un único momento, una sola instancia de decisión política. Por esto, Aristóteles critica la democracia extrema, en la que la asamblea del pueblo decide directamente sobre todas las cuestiones, acaparando así todas las competencias. Esto supone la desarticulación del ejercicio del poder, la disolución de las demás instancias o instituciones políticas, y cuando ocurre esto, «el régimen empezará por empeorar y acabará por no ser siquiera un régimen»[7]. Este modo inmediato y asambleario de ejercer el poder es el más favorable para la intervención de los demagogos, así como el extremo opuesto, esto es, el ejercicio completamente personalista y autocrático del poder, es el que más favorece la influencia de camarillas y aduladores.

Esto viene a significar que, en el fondo, todo régimen, en tanto que es auténtico régimen, es un régimen mixto: es una forma articulada de ejercer el poder, en la que este se ejerce en parte monárquicamente, en parte aristocráticamente y en parte democráticamente. Polibio, que desarrolla la idea de que los regímenes simples se suceden según un ciclo de surgimiento y degeneración, alaba la perdurabilidad y vigor del régimen mixto de la Roma republicana, en la que el ejercicio del poder estaba repartido entre los cónsules, el Senado y las asambleas populares. El régimen mixto, que combina varias formas de ejercer el poder, varios principios de actuación política, modera la presencia de cada uno de estos principios con la de los otros, evitando así la radicalización de cualquiera de ellos, que ocasionaría la degeneración y, finalmente, la disolución del régimen.

Aunque desde Platón se ha hecho clásica la distinción entre monarquía, aristocracia y democracia, como distinción entre los tres regímenes fundamentales, resulta más preciso y realista entender esos términos como expresión de tres principios o modalidades del ejercicio del poder, que pueden estar presentes en un mismo régimen, configurando y articulando la forma global de ejercer el poder, que el régimen constituye. En la práctica, la condición de *régimen* del régimen político equivale a la condición de régimen *mixto* de este. Que existe auténtico régimen político, es decir, que el ejercicio del poder se encuentra distribuido y ordenado en una pluralidad de sujetos, instancias e instituciones, significa que en el curso completo del ejercicio del poder, existen momentos distintos, en los que el poder es ejercido de manera diversa.

Así, por ejemplo, en las democracias actuales –y a pesar de que se denominen así–, el ejercicio del poder está compuesto, en realidad, por actos del pueblo,

7. ARISTÓTELES, *Política*, 1309 b 32-35.

por actos del Parlamento y por actos del Presidente del Gobierno, con variantes y matices que ahora no son del caso. Esto significa que en dichos regímenes, el ejercicio del poder consiste, unas veces, en una decisión tomada contemporáneamente por una gran masa de población; otras veces, en una decisión alcanzada por una cámara compuesta por un pequeño grupo de elegidos o selectos; y otras, en una decisión tomada por una magistratura suprema y unipersonal. Se trata, pues, de tres tipos diferentes de ejercicio del poder: democrático, aristocrático y monárquico. Aunque el pueblo elija a los agentes de las otras instancias de poder contenidas en el régimen –los parlamentarios, el Presidente del Gobierno o de la República–, no por esto se modifica la naturaleza –aristocrática o monárquica– de esas otras instancias, el tipo de ejercicio del poder que se lleva a cabo en ellas. Que la designación de esos agentes se realice mediante un ejercicio democrático del poder, y que, *por esto,* el régimen se califique de democrático, no significa que, en el régimen, todo el ejercicio del poder sea democrático. El modo de designar a los agentes de una determinada instancia del régimen político, no altera la índole del ejercicio del poder para el que esos agentes son designados.

En el seno del régimen político, cada competencia atribuida a una institución o instancia de poder, es una competencia sustraída a las demás. Un régimen será, en realidad y en la práctica, más o menos democrático, aristocrático o monárquico, en la medida en que sean más o menos las competencias atribuidas al pueblo, al Parlamento o al Presidente del Gobierno –o al Jefe del Estado–, es decir, según cuántas y cuáles sean las materias sobre las que haya que decidir mediante un ejercicio democrático, aristocrático o monárquico del poder. El tipo de ejercicio del poder que cobre más peso, presencia y protagonismo en el conjunto del régimen, en el curso completo de la toma de decisiones políticas, será lo que adjetive o caracterice en la práctica a un régimen mixto, aunque este se denomine democracia.

La presencia, en un régimen democrático, del principio monárquico y del principio aristocrático no ha de ser vista como un defecto o impureza, como una especie de cuerpo extraño que falsea la naturaleza de dicho régimen. Como estamos viendo, ese régimen es, en realidad, un régimen mixto, y su condición de régimen se debe a su carácter mixto. Dar hegemonía al principio democrático, hasta el punto de eliminar la presencia de los otros dos principios, llevaría a lo que Aristóteles denunciaba: a disolver el mismo régimen a fuerza de hacerlo democrático. Por esto, un pueblo democrático, que valora y aspira a la participación política, ha de ser consciente de que la garantía de su libertad y de su buen gobierno se encuentra en la acertada moderación de su afán democratizador, y en el consiguiente atenimiento a las limitaciones y condicionamientos que las diversas instituciones del régimen suponen para el ejercicio del poder, aunque tales instituciones sean de índole aristocrática o monárquica. El gobierno inmediato y comprehensivo por parte de la totalidad del pueblo; el gobierno que se desformaliza y desarticula para hacerse completamente popular, se vuelve fácilmente tiránico y demagógico, pues una gran masa actuando sin el contrapeso de mediaciones, se

encuentra expuesta a ser manipulada fácilmente, al resultar especialmente susceptible de ser movida por sentimientos y emociones.

La cuestión acerca del mejor régimen político, entendida como cuestión verdaderamente práctica, es decir, como la cuestión acerca de cuál es el mejor régimen para una sociedad determinada, aquí y ahora, es una cuestión cuya respuesta solo puede ser prudencial. No caben respuestas universales y dogmáticas para esta pregunta. El mejor régimen siempre es el mejor régimen posible y practicable en esta concreta sociedad. Preguntarse por el mejor régimen viene a consistir en preguntarse por el grado de presencia que ha de tener cada uno de esos tres principios –monárquico, aristocrático y democrático– en la configuración global del régimen. Cuál haya de ser el grado de presencia, la incidencia de cada principio en el conjunto del ejercicio del poder, dependerá de las virtualidades que principalmente deba tener este ejercicio, a la vista de los retos y necesidades a los que se enfrente la *polis*.

El grado de presencia del principio democrático se ve potenciado, por una parte, por el nivel de homogeneidad y de desarrollo cultural de la sociedad, y, por otra, por la necesidad de reconocimiento y aceptación popular que el régimen tenga. El peso del principio aristocrático resulta favorecido en la medida en que, por la complejidad de las materias sobre las que se debe decidir, la toma de la decisión exige mayor discernimiento y deliberación. Y el principio monárquico adquiere tanto más protagonismo cuanto más necesaria y apremiante sea la decisión misma, es decir, cuanto más importante sea el hecho de contar con una decisión que el contenido en sí de lo decidido. Por esta razón, ante una situación verdaderamente grave y excepcional, este principio se hace completamente hegemónico en la configuración del ejercicio del poder.

Las democracias modernas son llamadas comúnmente democracias *representativas*. Se entiende que un régimen es democrático cuando el pueblo –al no poder, por su gran tamaño, realizar otras funciones políticas– elige a sus gobernantes, para que estos actúen como representantes del pueblo. El carácter democrático de un régimen parece consistir, básicamente, en su carácter representativo. Además de las evidentes puntualizaciones que cabría hacer aquí sobre la base de lo que acabamos de ver, lo que resulta verdaderamente insoslayable ante esta idea es la necesidad de precisar el concepto de representación política: qué puede significar la representación en el ámbito público; en qué sentido se puede representar al pueblo en una democracia.

Esta representación no puede tener un carácter –por decirlo así– «re-presentativo»: no puede significar el proporcionar, a un sujeto ya existente y presente en un determinado ámbito, una nueva forma de presencia, una presencia virtual y mediata en un ámbito distinto, en el que no puede estar presente de manera inmediata. Esta clase de representación tiene lugar cuando existe una tercera instancia, ante la cual, el representante hace presente al representado. Pero, en una democracia, en la que se supone que el pueblo es el depositario último de la soberanía, y que el ámbito público se funda en la misma presencia del pueblo, no

existe una tercera instancia ante la que re-presentar al pueblo: no existe una potestad superior a este, a la que elevar, por medio de un representante, los intereses y deseos del pueblo, para que los acoja y satisfaga. Y, por supuesto, no tiene sentido representar al pueblo ante el pueblo mismo.

Es necesario entender la representación popular de una manera distinta. Representar al pueblo consiste en hacer las veces de este, en «hacer de *pueblo* en lugar del pueblo». En sentido estrictamente político, *pueblo* es el conjunto de los ciudadanos, es la comunidad de los libres e iguales, a los que les es propio trascender el ámbito privado y comparecer en el espacio público, para deliberar y decidir en común sobre su misma forma colectiva de ser y de vivir, sobre la *res publica* que comparten. Pero es obvio que una gran población no puede realizar esto, no puede llevar a cabo lo que es propio y definidor de un pueblo en cuanto tal. La totalidad del pueblo no puede actuar verdaderamente como pueblo, es decir, no puede ser pueblo *en acto*. Esto solo puede llevarlo a cabo una pequeña porción de ciudadanos, elegida para ello por la totalidad del pueblo.

En el mismo sentido, la voluntad *popular* no es la voluntad que puede desprenderse inmediatamente de la totalidad del pueblo –que solo es, por decirlo así, pueblo en potencia–, sino la voluntad del pueblo en sentido estricto y acabado: del pueblo que es tal en acto, en ejercicio. Solo una voluntad formada públicamente, mediante una deliberación pública, es una voluntad auténticamente popular: la voluntad asignable a un pueblo en cuanto tal, es decir, la voluntad alcanzada por un pueblo actuando como pueblo. Lo que puede obtenerse inmediatamente de la totalidad de los ciudadanos es solo la suma de las voluntades privadas de estos: un cómputo de voluntades determinadas privadamente. Pero la voluntad popular no es, sin más, la suma de voluntades privadas, ni la voluntad privada mayoritaria. Es una voluntad configurada de diferente manera que la voluntad privada. Es la voluntad que se alcanza trascendiendo la voluntad privada de cada uno, mediante el diálogo y la deliberación común. Este diálogo permite a cada uno superar su punto de vista particular, ampliar y enriquecer su percepción del asunto sobre el que hay que decidir, con la percepción que de este puedan tener los demás, y alcanzar así un punto de vista más idóneo y común: el punto de vista ciudadano, que es el que corresponde a la condición o identidad común –la de ciudadano– en virtud de la cual, ese asunto es un asunto común.

Para decidir como pueblo sobre una cuestión que nos afecta como pueblo, es necesario ver esa cuestión como pueblo: apreciarla desde nuestra condición de ciudadanos. En lo práctico, en lo que es materia de decisión, la objetividad radica en la correcta subjetividad: en la adopción, por parte del sujeto deliberante y decisor, de la condición o posición personal acertada, respecto de la materia que decidir. La objetividad de la decisión política procede de considerar el asunto en cuestión desde la perspectiva que la *polis* nos proporciona, es decir, desde la subjetividad que nos corresponde como miembros del pueblo. Una decisión política que procediera de considerar un asunto político desde una perspectiva privada, desde una condición personal particular y parcial, sería una decisión *subjetiva*.

Por lo tanto, solo los representantes elegidos por el pueblo pueden actuar como es propio y característico de un pueblo: solo ellos pueden ser pueblo *en acto*. Y solo la voluntad que proceda del actuar como pueblo de los representantes –de su deliberar y decidir públicamente– podrá ser auténtica voluntad popular. Solo quienes participan en la deliberación pública están en condiciones efectivas de trascender su posición privada y adoptar una perspectiva pública, de pueblo, que es la que habilita para valorar y querer como pueblo. Representar al pueblo significa, pues, actuar como pueblo en lugar y, por decirlo así, a la vista del pueblo; significa hacer presente lo más genuino de un pueblo, ante el pueblo mismo. Los representantes son una pequeña porción de ciudadanos seleccionados para realizar lo que el pueblo en su totalidad no puede poner en práctica. Constituyen algo así como una cifra o abreviatura del pueblo, en la cual sí puede actualizarse lo que un pueblo es. Un pueblo elige a sus representantes para estar dotado de un modo –un modo mediato– de actuar como pueblo, de ser pueblo en ejercicio, y de alcanzar una voluntad que sea auténticamente popular.

Este sentido de la representación implica que el pueblo, al elegir a sus representantes, no puede cargar a estos con ningún mandato o directriz específica que afecte a su proceder como representantes. La misión para la que son elegidos los representantes no es defender o negociar a favor de unos intereses particulares y privados, constituidos previamente a la elección de quienes pueden actuar como pueblo y alcanzar una voluntad popular. Si la misión fuera esa, la representación estaría siendo entendida como «re-presentación»: como acción de trasladar unas voluntades ya determinadas válidamente, a una instancia de reclamación o negociación. En verdad, los representantes son elegidos para deliberar públicamente y, de esta manera, determinar la única voluntad que es válida como voluntad común de un pueblo. Y, para que la deliberación sea auténtica y en nombre del pueblo; para que los deliberantes puedan adoptar el punto de vista adecuado y común, y ponderar acertadamente las consideraciones que se hagan presentes en el proceso deliberativo, es preciso que estos se encuentren libres de compromisos particulares y privados. Para que la deliberación pública sea auténtica, es necesario que la representación que ejerza cada representante sea la representación del pueblo, no la representación de un particular grupo o sector de la población: de lo contrario, la deliberación se convertiría en mera negociación entre intereses puramente particulares y ajenos entre sí. Todo representante es elegido para hacer las veces del pueblo.

Dar a los representantes indicaciones precisas para su actuación como tales, no tiene sentido desde el momento en que la razón de elegirlos es la necesidad de deliberar públicamente para poder formar, de manera válida y objetiva, nuestra voluntad en cuanto ciudadanos. Antes de participar en la deliberación, no es posible saber lo que llegaríamos a querer si participásemos en ella. Reconocer la necesidad de la deliberación para llegar a decidir como ciudadanos, para descubrir nuestra voluntad como miembros del pueblo, y elegir a unos pocos para que, en nuestro lugar, lleven a cabo esta deliberación, es reconocer la invalidez de lo que podamos opinar y querer privadamente, al margen de dicha deliberación.

Lo que el pueblo lleva a cabo es la elección de los ciudadanos que considera más idóneos para actuar como pueblo, estando dispuesto a hacer suya la decisión que resulte de ese ejercer de pueblo por parte de los representantes. Quienes son pueblo en potencia se someten a la voluntad de quienes son pueblo en acto, en perfección. Elegir a los más idóneos, seleccionar a los mejores para hacer de pueblo, consiste en designar para la deliberación pública a aquellos cuyo convencimiento final –el que resulte de su participación en la deliberación– sea *a priori* más convincente. No sabiendo qué decisión puede surgir de la deliberación, y reconociendo, no obstante, que esta decisión prevalece sobre nuestras voluntades privadas, lo único que está en nuestras manos es elegir como deliberantes y decisores a aquellos ciudadanos cuya capacidad de convencer y de ser convencidos nos inspire mayor confianza. Elegimos como representantes a aquella clase de ciudadanos cuyo quedar decididos por algo, a través de la deliberación, tiene fuerza persuasiva para nosotros.

Es obvio que todo esto nos lleva a ver en el Parlamento la institución esencial de la democracia representativa; aunque, por otra parte, no podemos perder de vista que se trata de una institución en la que, en contraste con las decisiones tomadas por la entera masa del pueblo –un referendum, por ejemplo–, el tipo de ejercicio del poder que se lleva a cabo es aristocrático. Efectivamente, el Parlamento es la institución que encarna máximamente la representación popular. Es, a la par, la cámara de representación y la cámara de deliberación, y –según lo que acabamos de ver– la autenticidad de lo primero depende la autenticidad de lo segundo. Una democracia representativa es democrática en la medida en que es verdaderamente representativa, y la autenticidad de este carácter representativo, la realidad de la representación del pueblo que en tal democracia se lleva a cabo, radica en la existencia de un verdadero y efectivo parlamentarismo.

La función del Parlamento es hacer posible que la deliberación pública sea el modo de elaborar y tomar la decisión política: hacer posible lo que el pueblo no puede realizar inmediatamente. La aportación más característica de la institución parlamentaria es el convertir en públicas las razones en que se apoyan las decisiones políticas. La misión de la asamblea representativa, dice John Stuart Mill, es «vigilar y controlar al gobierno, hacer que sus actuaciones salgan a la luz pública, obligarle a exponer por completo y justificar cualquier acto suyo que se considere cuestionable»[8]. El sentido de la existencia del Parlamento es eliminar el secreto en el gobierno político. Pero el secreto no existe solo en las decisiones de un gobernante absoluto, sino también en las decisiones tomadas inmediatamente por el mismo pueblo, cada una de las cuales no consiste en otra cosa que en la suma de las decisiones que han sido tomadas, individual y privadamente, por los ciudadanos, sin que se sepa qué razones han movido a cada uno a decidir como lo ha hecho.

8. John Stuart Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2002, p. 127.

Gracias al Parlamento, se hace posible que la decisión política sea voluntad popular en un sentido más auténtico y elevado que el meramente cuantitativo: que el de ser la voluntad privada numéricamente predominante, el interés particular mayoritario. Mediante esta institución, la decisión política puede ser algo más que una simple cuestión aritmética: puede ser una determinación que cuente con razones más elevadas que la meramente numérica, para prevalecer sobre los intereses particulares. En rigor, lo que prevalece legítimamente sobre las voluntades privadas no es otra voluntad igualmente privada pero mayor en número, sino una voluntad *pública*: una voluntad que, por el modo de haber sido formada, trasciende la validez de cualquier voluntad privada.

Estas consideraciones nos permiten apreciar en profundidad la trascendencia que posee, para el carácter representativo de la democracia, la actual crisis del parlamentarismo, ocasionada por el fortalecimiento de la partitocracia. Los partidos políticos se han convertido en agentes directos y efectivos del poder, dominando por completo al Parlamento, y reduciendo así a una ficción las características y funciones propias de esta institución esencial de la democracia representativa. La férrea disciplina de partido que pesa sobre los parlamentarios; el sometimiento de todo debate a la estrategia del partido para alcanzar o conservar el poder; los pactos y negociaciones entre los dirigentes de los distintos partidos, fuera y a espaldas del Parlamento; el recurso inmediato y prepotente a la fuerza de los votos ya comprometidos; etc., hacen inviable una auténtica deliberación, permiten que queden ocultas al pueblo –y a los mismos representantes de este– las verdaderas razones de las decisiones políticas, y convierten al Parlamento en una mera cámara de cuantificación de voluntades privadas –de voluntades configuradas privadamente–, en la que se declara «pública» o «popular» la voluntad privada más reiterada entre los presentes. De esta manera, la institución parlamentaria deja de llevar a cabo su función y aportación más genuina, y en la que radica su razón de ser; deja de representar la novedad que, de suyo, representa respecto del decidir inmediato de la totalidad del pueblo, y se limita a realizar –a escala reducida– lo mismo que el pueblo en su conjunto podría llevar a cabo. La representación popular queda, así, desvirtuada en su naturaleza, y cuestionada en su necesidad.

En estas condiciones, es comprensible que el pueblo, al ser convocado a unas elecciones de representantes, entienda el programa electoral de cada partido como la anticipación de su programa de gobierno, como la oferta, comprometida en firme, de decisiones políticas futuras, que cada partido presenta a cambio de los votos de los electores. De esta manera, las elecciones de representantes dejan de ser verdaderas elecciones, dejan de consistir en la acción de elegir o seleccionar los actores de una institución, y se convierten, de hecho, en un auténtico referéndum. El pueblo mismo, en su totalidad demográfica y actuando desde la privacidad de cada uno de sus miembros individuales, toma la decisión política, y exige posteriormente al partido ganador el cumplimiento exacto de su oferta electoral.

Pero, con esto, el pueblo, como cuerpo electoral, cae en una notable contradicción: la contradicción que supone seleccionar a quienes han de actuar como parlamentarios, arrebatándoles al mismo tiempo la actividad para la cual son elegidos; la contradicción en que consiste proveer de actores a un Parlamento que, a la vez, está siendo desprovisto de su función propia y sustituido por la acción inmediata del pueblo. Cuando a los representantes elegidos se les exige el cumplimiento escrupuloso de su programa electoral, de sus opciones e intenciones previas a la incorporación de ellos mismos al Parlamento, se está exigiendo que el posterior debate parlamentario sea completamente irrelevante, que no haya auténtica deliberación, y se está sosteniendo que las decisiones políticas –lo que en cada caso pueda ser la voluntad popular– no necesitan estar conformadas públicamente. En definitiva, se está reclamando la eliminación del parlamentarismo en el seno de la democracia representativa.

Conservar la verdad de la institución parlamentaria y, con ella, la realidad de la representación popular, exige entender –por parte del pueblo y de los candidatos a representarlo– el programa electoral de cualquier partido político como una presentación orgánica de los candidatos promovidos por ese partido, como una caracterización conjunta de las ideas, valores, actitudes, preocupaciones prioritarias, etc., que esos candidatos tienen respecto de la realidad política. Para ser compatible con la posibilidad de una auténtica deliberación pública y parlamentaria, el programa electoral no puede tener otra misión que la de informar al pueblo acerca del modo de pensar y de sentir sobre la *polis*, de los candidatos que puede elegir para representarlo, para ejercer de pueblo en lugar de él. Contar con esta información significa saber qué ideas, consideraciones y perspectivas se harán presentes en el debate parlamentario si se elige a unos candidatos o a otros. Como elector, el pueblo puede saber –y a él le corresponde decidir– cuáles serán las posiciones iniciales en la deliberación pública, de qué base de intereses, enfoques y sensibilidades arrancará esta, pero no puede conocer, ni decidir, en qué ha de acabar dicha deliberación. Un programa electoral constituye, en el fondo, una propuesta acerca del punto de partida del debate parlamentario, acerca de los diversos puntos de vista, intereses y consideraciones que han de ser reconocidos como relevantes en la deliberación pública, pero no puede constituir una predeterminación de la meta de esta misma deliberación.

Bibliografía

ALVIRA, R.; GRIMALDI, N. y HERRERO, M. (eds.), *Sociedad Civil. La democracia y su destino*, EUNSA, Pamplona, 1999.

ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidos, Barcelona, 1997.

—, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2001.

BALBÍN, R. M. de, *La relación jurídica natural*, EUNSA, Pamplona, 1985.

BEINER, R., *What's the matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkely, 1992.

BODÉÜS, R., *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, State University of New York, Albany, 1993.

CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, EUNSA, Pamplona, 2002.

CRICK, B., *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964.

CRUZ PRADOS, A., *El nacionalismo. Una ideología*, Tecnos, Madrid, 2005.

—, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999.

HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1982.

KUHN, H., *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979.

LACHANCE, L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2001.

LLANO, A., *Humanismo cícivo*, Ariel, Barcelona, 2000.

MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona, 1994.

MILLÁN-PUELLES, A., *De economía y libertad*, Universidad de Piura, Piura, 1985.

OLDFIELD, A., *Citizenship and Community. Civil Republicanism and the Modern World*, Routledge, London, 1990.

OLGIATI, F., *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977.

SIMON, Y. R., *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, 1980.

SMITH, M. A., *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston, 1995.
SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980.
SULLIVAN, W. M., *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkely, 1986.